# El giro decolonial

*Reflexiones para una diversidad epistémica*
*más allá del capitalismo global*

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Serie Encuentros

# El giro decolonial

*Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*

*Editores*

Santiago Castro-Gómez
Ramón Grosfoguel



Siglo del Hombre Editores



Universidad Central




Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos



Pontificia Universidad JAVERIANA Bogotá



Pensar

El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

308 p.; 24 cm.

1. Geopolítica 2. Ciencia política 3. Colonialismo 4. Movimientos sociales - América Latina I. Castro-Gómez, Santiago, 1958-, comp. II. Grosfoguel, Ramón, comp.

320.12 cd 21 ed.
A1113502

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis-Ángel Arango

La presente edición, 2007


Cra. 32 Nº 25-46 Bogotá D.C.
PBX. 3377700 Fax. 3377665
www.siglodelhombre.com


Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO-UC)
Cra. 15 Nº 75-06 p. 7 Bogotá, D.C.
Tels. 3266830-3266820 ext. 5637 Fax. 3266820 ext. 644
iesco@ucentral.edu.co


Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar
Cra. 7 Nº 39-08 Casa Navarro Bogotá, D.C.
Tel. 3208320 exts. 5440-5441 Fax. 3208151
www.javeriana.edu.co

Diseño de colección
Mauricio Melo González

Diseño de carátula y armada electrónica
Ángel David Reyes Durán

Ilustración de carátula
© Ana Lucía Chaves, 2007

ISBN: 978-958-665-096-0

Impresión
Panamericana Formas e Impresos S.A.
Calle 65 Nº 95-28
Bogotá D.C.

Impreso en Colombia-*Printed in Colombia*

ÍNDICE

# PRÓLOGO
## Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico

Este volumen reúne una serie de trabajos nacidos y crecidos en el interior del grupo de investigación que, parafraseando a Arturo Escobar, denominamos "Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad" (Escobar, 2004). Para dar una idea a los lectores de los intereses teórico-prácticos de este grupo y de los artículos aquí presentados, ofreceremos primero una breve reseña de su trayectoria, comentando después algunas de las categorías claves que guían su quehacer investigativo. En este punto introduciremos la categoría 'decolonialidad', utilizada en el sentido de *giro decolonial*, desarrollada originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2006), que, como tendremos oportunidad de argumentar, complementa la categoría 'descolonización', utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX.

### El grupo modernidad/colonialidad

Hacia el año de 1996, el sociólogo peruano Aníbal Quijano se encontraba vinculado a la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en la ciudad de Binghamton, trabajando junto con su colega norteamericano Immanuel Wallerstein, por ese entonces director del Centro Ferdinand Braudel en París. Tanto Quijano como Wallerstein se habían hecho un nombre internacional durante los años setenta: el primero como colaborador activo del grupo de pensadores latinoamericanos asociados a la 'teoría de la dependencia', y el segundo como fundador de uno de los enfoques más innovadores de la sociología occidental en aquella época: el análisis del sistema-mundo. Quijano daba conferencias y seminarios en el Departamento de Sociología de SUNY-Binghamton y participaba en los seminarios organizados por el "Coloniality Working Group", dirigido por Kelvin Santiago, un sociólogo puertorriqueño que —al igual que sus compatriotas Ramón Grosfoguel (profesor de Sociología) y Agustín Lao-Montes (estudiante doctoral)— se encontraba trabajando en aquel entonces en el mismo departamento. De ese grupo también formaba parte la pensadora afro-caribeña Sylvia Wynters, muy conocida en los Estados Unidos por su trabajo sobre las herencias coloniales.

En el año de 1998, Edgardo Lander (sociólogo radicado en Venezuela), por un lado, y Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes (ambos activos en la Universidad Estatal de New York), por el otro, organizaron talleres independientes uno de otro pero ambos apuntando en la misma dirección. Desde la Universidad Central de Venezuela y con el apoyo de la CLACSO, Edgardo organizó en Caracas un evento al cual fueron invitados Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel y Coronil. De ese evento salió uno de los libros más importantes producidos hasta el momento por el grupo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Lander y publicado en Buenos Aires en el año 2000. Por su parte, Ramón y Agustín organizaron en Binghamton el congreso internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue*, al cual, además de Quijano y Wallerstein, fueron invitados el filósofo argentino Enrique Dussel y el semiólogo, también argentino, Walter Mignolo. Dussel era conocido en América Latina por ser uno de los fundadores de la "filosofía de la liberación" en los años setenta, mientras que Mignolo empezaba a ser reconocido en el creciente círculo de los estudios poscoloniales a raíz de su libro *The Darker Side of the Renaissance*. Fue en este congreso en donde Dussel, Quijano y Mignolo se reunieron por primera vez para discutir su enfoque de las herencias coloniales en América Latina, en diálogo con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein.

Al año siguiente, el grupo de Binghamton organizó el evento *Historial Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise*, en donde se abrió el diálogo con las teorías poscoloniales de Asia, África y América Latina. En este evento participaron Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y el antropólogo venezolano Fernando Coronil. Este acercamiento entre el análisis del sistema-mundo y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad continuó en marzo de 2000, cuando Ramón Grosfoguel organizó en Boston la conferencia correspondiente a la edición número 24 del PEWS (Political Economy of the World-System), invitando a los filósofos colombianos Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola Rivera, del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Fruto de este encuentro es el libro *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century*, editado en el año 2002 por Ramón Grosfoguel y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez.

Paralelamente al desarrollo arriba descrito se estaba formando un nuevo nodo de la red en Colombia, gracias a la actividad iniciada por Santiago Castro-Gómez en el Instituto de Estudios Sociales y Culturales *Pensar*. Junto con Oscar Guardiola, y con el apoyo de la Pontificia Universidad Javeriana, Santiago organiza en agosto de 1999 el Simposio Internacional "La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos". Este evento sirvió como catalizador de todo lo que venía ocurriendo en los otros nodos de la red, pues fue a partir de allí que se firmó un convenio de cooperación académica entre la Universidad Javeriana de Bogotá, Duke University, University of North Carolina y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito para or-

ganizar actividades y publicaciones en torno al tema de las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Además de Mignolo, Lander, Coronil, Quijano, Castro-Gómez y Guardiola, en el evento de Bogotá participaron dos personas que se unirían a este grupo transdisciplinario y plurinacional: la semióloga argentina Zulma Palermo y la romanista alemana Freya Schiwy. De ese evento resultaron dos libros que, junto con el de Lander, constituirían las primeras publicaciones del grupo: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999) y *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000), ambos editados por el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Para el año 2001 las cosas estaban ya maduras como para organizar un primer encuentro grupal y discutir los avances realizados. El evento-reunión fue organizado por Walter Mignolo en Duke University bajo el nombre *Knowledge and the Known*, del cual nació un dossier de la revista *Nepantla*, coordinado por Michael Ennis y Freya Schiwy. En el evento de Duke se unieron al grupo el teórico cultural boliviano Javier Sanjinés y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar, quien fue precisamente la encargada de organizar la segunda reunión grupal en el año 2002 en la ciudad de Quito. Además de establecerse un diálogo entre los miembros del grupo con intelectuales indígenas y afroamericanos del Ecuador, la reunión produjo el libro *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, y publicado por la editorial Abya-Yala de Quito. La tercera reunión tuvo lugar en la Universidad de California (Berkeley), organizada en el año 2003 por Ramón Grosfoguel y José David Saldívar. Allí se unió al grupo el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, quien, junto con Ramón y José David, trabajó en la edición del libro que será publicado como fruto de esa reunión: *Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking* (Duke University Press, 2007). La cuarta reunión se celebró en abril de 2004 en la Universidad de California, en Berkeley, tras la cual se publicaron dos volúmenes: el libro titulado *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire* (Paradigm Press, 2005), y el volumen editado por Ramón Grosfoguel en una revista académica dirigida por Immanuel Wallerstein, titulado *From Postcolonial Studies to Decolonial Studies* (*Review*, Vol. XIX, No. 2, 2006). Esta conferencia, organizada por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar, tuvo como tema principal la descolonización del imperio norteamericano en el siglo XXI. Allí el grupo modernidad/colonialidad comenzó un diálogo con el filósofo afro-caribeño Lewis Gordon (presidente de la Asociación de Filosofía del Caribe) y con el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, uno de los organizadores y teóricos más importantes del Foro Social Mundial. La quinta reunión fue organizada unos meses después, en junio de 2004, por Arturo Escobar y Walter Mignolo, en las ciudades de Chapel Hill (Universidad de Carolina del Norte) y Durham

(Duke University), bajo el nombre "Teoría crítica y decolonialidad". De ella saldrá este año (2006) un número de la revista *Cultural Studies* —editada por Larry Grossberg—, coordinado por Mignolo/Escobar, titulado *Globalization and Decolonial Thinking*. Finalmente, la sexta reunión, llamada *Mapping the Decolonial Turn* (título que llevará el libro que se editará de esta conferencia), se organizó de nuevo en Berkeley, en abril de 2005, fue liderada esta vez por Nelson Maldonado-Torres, coordinada junto con Ramón y José David, y contó con la participación de miembros de la Asociación Filosófica Caribeña y de un grupo de intelectuales latinoamericanos, afro-americanos y chicanos. Una nueva reunión tuvo lugar en julio de 2006, en la ciudad de Quito, organizada por Catherine Walsh.

Las actividades y publicaciones mencionadas son producto de la actividad del grupo; pero también es preciso destacar las contribuciones individuales de algunos de sus miembros, que han resultado claves para generar el lenguaje común que los lectores podrán identificar en este volumen. Nos referimos a libros como *El encubrimiento del otro. Origen del mito de la modernidad* (1992), de Enrique Dussel; *The Darker Side of the Renaissance* (1995) e *Historias locales / Diseños globales* (2002), de Walter Mignolo; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988) y artículos seminales como "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad" o "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", de Aníbal Quijano; *La invención del Tercer Mundo* (1999) y *El final del Salvaje* (2000), de Arturo Escobar; *The Magical State* (1999), de Fernando Coronil; *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos* (1994), de Edgardo Lander; *Colonial Subjects* (2003), de Ramón Grosfoguel; y *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) y *La hybris del punto cero* (2005), de Santiago Castro-Gómez.

Es necesario decir que el grupo modernidad/colonialidad no se especializa sólo en publicar libros dirigidos a expertos, sino que participa también en varios proyectos académico-políticos. Algunos de sus miembros se encuentran vinculados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial. En el último Foro Mundial de Caracas el grupo coordinó tres paneles bajo el título "Decolonialidad del saber: saberes otros, revoluciones otras". En Berkeley, el grupo se articula con activistas chicanos/as en torno a proyectos culturales, epistémicos y políticos, y en el Caribe con los movimientos negros.

Por último, es necesario señalar que la red modernidad/colonialidad cuenta en este momento con una buena cantidad de jóvenes investigadores e investigadoras que han incorporado ya la perspectiva decolonial en sus estudios. Uno de los objetivos de este libro es, precisamente, dar a conocer algunos de estos trabajos. Nos referimos concretamente a los textos de Carolina Santamaría, Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Fernando Garcés, Mónica Espinosa y Juliana Flórez-Flórez, ellos y ellas vinculados a proyectos de investigación que se desarrollan actualmente en Colombia, Ecuador y los Estados Unidos. Estas y otras personas conforman lo que ya podríamos llamar una 'segunda

generación' del grupo modernidad/colonialidad, que en el futuro inmediato seguirá creciendo gracias al fortalecimiento de programas académicos, como el Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito), la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana (Bogotá), la Maestría en Investigación sobre Problemas Sociales Contemporáneos del IESCO (Bogotá), y el Seminario-Taller "Fábrica de Idéias" (Salvador de Bahía, Brasil). Es en estos 'laboratorios de investigación' en donde se están formando las nuevas generaciones críticas de la modernidad/colonialidad, cuyas voces estaremos escuchando, sin duda, dentro de muy poco.[1]

## Decolonialidad y colonialidad global

Presentaremos ahora una somera descripción de los conceptos, los debates teóricos y las intervenciones epistémicas en las cuales se ha venido involucrando el grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad durante los últimos años. En este contexto cabe resaltar el uso de las categorías 'decolonialidad' y 'colonialidad del poder', así como los debates entablados con algunas corrientes de pensamiento social, tales como la teoría de la dependencia, el análisis del sistema-mundo, el marxismo contemporáneo y los estudios poscoloniales.

El concepto 'decolonialidad', que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. De este modo, preferimos hablar del 'sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial' (Grosfoguel, 2005) y no sólo del 'sistema-mundo capitalista',

[1] Véase, por ejemplo, el número especial de la revista *Nómadas* (26, 2007), que será publicado por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos IESCO, dedicado al tema "Biopolítica y colonialidad", en el que se incluirán algunos trabajos de estos nuevos investigadores.

porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonialización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad. Desde el enfoque que aquí llamamos 'decolonial', el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.

## Estudios poscoloniales y análisis del sistema-mundo: un llamado al diálogo desde la decolonialidad

Una perspectiva 'decolonial' podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los 'postcolonial studies' anglosajones.[2] La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial. El análisis del sistema-mundo ha desarrollado el concepto de 'geocultura' para referirse a las ideologías globales. Sin embargo, creemos que este concepto se mueve todavía dentro del paradigma marxista de infraestructura/superestructura. Por razones que desarrollaremos a continuación, creemos que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es una 'geocultura' en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito *constitutivo* de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. Es decir que no se trata de un ámbito 'superestructural', derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una 'heterarquía', es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista (Kontopoulos, 1993).

La literatura anglosajona poscolonial comparte con el enfoque de sistema-mundo una crítica al desarrollismo, a las formas eurocéntricas de conocimiento, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista. Ambos enfoques comparten también la crítica a lo que Leopoldo Zea, parafraseando a Rodó, llamó la 'nordomanía'; esto es, el esfuerzo de las elites criollas de la periferia para imitar los modelos de desarrollo provenientes del norte, mientras reproducían las antiguas formas de colonialismo (Zea, 1986, pp. 16-17). La caracterización de la periferia como sociedades 'del pasado', 'premodernas' o 'subdesarrolladas', por parte de las elites criollas latinoamericanas de descendencia europea,

---

2 Introducimos aquí una distinción temática y epistémica entre la perspectiva de los estudios poscoloniales anglosajones ("Postcolonial Studies") y la perspectiva de los estudios poscoloniales latino/latinoamericanos, que identificamos en este libro como una "perspectiva decolonial".

sirvió para justificar la subordinación de los Estados-nación poscoloniales al despliegue del capital internacional durante los siglos XIX y XX; proceso que continúa hasta hoy.

Sostenemos que la 'nordomanía' de la que habla Zea conlleva lo que Johannes Fabian (1983) llamó la *negación de la coetaneidad en el tiempo.* La negación de la simultaneidad epistémica, esto es, la coexistencia en el tiempo y el espacio de diferentes formas de producir conocimientos crea un doble mecanismo ideológico. En primer lugar, al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro. En segundo lugar, Europa/Euro-norteamérica son pensadas como viviendo una etapa de desarrollo (cognitivo, tecnológico y social) más 'avanzada' que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás. Así, Europa es el modelo a imitar y la meta desarrollista era (y sigue siendo) 'alcanzarlos'. Esto se expresa en las dicotomías civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental, que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas. Decimos, entonces, que el enfoque del sistema-mundo proporciona una crítica radical a estas ideologías desarrollistas europeas, y que la crítica poscolonial proporciona también una crítica radical de los discursos del 'orientalismo' y el 'occidentalismo' que han postulado a los pueblos no-europeos como los 'otros' inferiores.

Sin embargo, los puntos de vista críticos de ambos enfoques hacen énfasis en diferentes determinantes. Mientras que la crítica de los 'postcolonial studies' hace énfasis en el 'discurso colonial', el enfoque del sistema-mundo señala la interminable e incesante acumulación de capital a escala mundial como la determinación en 'última instancia'. Mientras que las críticas poscoloniales enfatizan la agencia cultural de los sujetos, el enfoque del sistema-mundo hace énfasis en las estructuras económicas. Con todo, algunos investigadores de la teoría poscolonial anglosajona, como Gayatri Spivak (1988), reconocen la importancia de la división internacional del trabajo como constitutiva del sistema capitalista, mientras que otros investigadores del sistema-mundo, como Immanuel Wallerstein (1991a, 1991b), reconocen la importancia de los discursos racistas y sexistas como inherentes al capitalismo histórico. Sin embargo, en general, los dos campos todavía están divididos entre las oposiciones binarias discurso/economía y sujeto/estructura. En parte esto es una herencia de las 'dos culturas' que dividen a las ciencias (naturales y sociales) de las humanidades, división basada en el dualismo cartesiano mente/cuerpo.

Con muy pocas excepciones, la gran mayoría de los teóricos poscoloniales de los Estados Unidos provienen de campos humanísticos como la literatura, la historia y la filosofía, y sólo un pequeño número de ellos proviene de las ciencias sociales, en particular de la antropología. Por otra parte, los investigadores del sistema-mundo provienen sobre todo de ciencias sociales

como la sociología, la antropología, la ciencia política y la economía. Algunos pocos provienen de la historia, quienes tienden a tener más afinidad con el enfoque del sistema-mundo, y casi ninguno proviene de la literatura o la filosofía. Hemos señalado las disciplinas que predominan en ambos enfoques porque creemos que estas fronteras disciplinarias explican algunas de las diferencias teóricas entre ellos.

La crítica que proviene de los estudios culturales y de los 'postcolonial studies' caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios massmediáticos y los 'discursos sobre el otro' son un elemento *sobredeterminante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que *adquieren sentido* para los actores sociales desde espacios semióticos específicos (o 'epistemes'). Por el contrario, la mayoría de los investigadores del sistema-mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista. Para ellos, los imaginarios, los discursos y las epistemes son ámbitos *derivados* de los procesos de acumulación capitalista. El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultades para conceptuar los procesos político-económicos. Muchos investigadores del sistema-mundo reconocen la importancia del lenguaje y los discursos, pero no saben qué hacer con ellos o cómo articularlos al análisis de la economía política sin reproducir un economicismo vulgar. De igual forma, muchos investigadores del poscolonialismo reconocen la importancia de la economía política, pero no saben cómo integrarla al análisis cultural sin reproducir un culturalismo vulgar. De este modo, ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista.

Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre *entrelazada* a (y no *derivada* de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, reconocemos la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura. El lenguaje, como bien lo han mostrado Arturo Escobar (2000) y Walter Mignolo (1995), 'sobredetermina', no sólo la economía sino la realidad social en su conjunto. Sin embargo, los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los *discursos raciales* organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las 'razas superiores' ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las 'inferiores' ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados. Es decir que, al igual que los estudios culturales y poscoloniales, el grupo modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero

les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema-mundo. Quijano, por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo *vs.* no-europeo. Éste realmente ha sido el 'punto ciego', tanto del marxismo como de la teoría poscolonial anglosajona (Castro-Gómez, 2005a).

De ahí que una implicación fundamental de la noción de 'colonialidad del poder' es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonialización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonialización —a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonialización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Grosfoguel, 2005).

Todavía necesitamos desarrollar un nuevo lenguaje que dé cuenta de los complejos procesos del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje heredado de las ciencias sociales decimonónicas. Por ejemplo, el hecho de que en la perspectiva del análisis del sistema-mundo se caracterice el capitalismo como una 'economía-mundo' lleva a muchos a pensar que las estructuras de dominio poseen una lógica exclusivamente económica. El mismo Wallerstein reconoce que el lenguaje que utiliza en sus análisis todavía se encuentra atrapado en el lenguaje de la ciencia social del siglo XIX. Proporcionar un lenguaje alternativo es uno de los desafíos teóricos más grandes que tenemos ahora. Debemos entender que el capitalismo no es sólo un sistema económico (paradigma de la economía-política) y tampoco es sólo un sistema cultural (paradigma de los estudios culturales/poscoloniales en su vertiente 'anglo'), sino que es una *red global de poder*, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema. Por ello, necesitamos encontrar nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Con el objeto de encontrar un nuevo lenguaje para esta complejidad, necesitamos buscar 'afuera' de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos. Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad (véanse las contribuciones de Walsh, Cajigas y Castro-Gómez en este volu-

men). En pocas palabras: necesitamos avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico* (1993).

El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica 'en última instancia' y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece.

## Más allá del paradigma de la dependencia

En América Latina, muchos *dependentistas* (teóricos de los años setenta vinculados a la 'escuela de la dependencia' en la economía política latinoamericana) privilegiaban las relaciones económicas y políticas en los procesos sociales a costa de las determinaciones culturales e ideológicas. La 'cultura' era considerada por la escuela dependentista como instrumental para los procesos de acumulación capitalista. En muchos aspectos, los dependentistas reproducían el reduccionismo económico de los enfoques marxistas ortodoxos. Esto condujo a dos problemas: primero, a subestimar el papel de lo simbólico en la conformación de las jerarquías moderno/coloniales y, segundo, a un empobrecimiento analítico que no podía dar cuenta de las complejidades de los procesos heterárquicos del sistema-mundo.

Para la mayoría de los dependentistas, la 'economía' era la esfera privilegiada del análisis social. Categorías tales como 'género' y 'raza' eran frecuentemente ignoradas, y cuando se usaban eran reducidas a la 'clase' o a los 'intereses económicos de la burguesía'. Las ideas de Aníbal Quijano representaron una de las pocas excepciones a este enfoque. Su teoría de la 'colonialidad del poder' busca integrar las múltiples jerarquías de poder del capitalismo histórico como parte de un mismo proceso histórico-estructural heterogéneo. Al centro de la 'colonialidad del poder' está el patrón de poder colonial que

constituye la complejidad de los procesos de acumulación capitalista articulados en una jerarquía racial/étnica global y sus clasificaciones derivativas de superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo, y pueblos civilizados/bárbaros. De igual modo, la noción de 'colonialidad' vincula el proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía-mundo capitalista como parte de un mismo proceso histórico iniciado en el siglo XVI. La construcción de la jerarquía racial/étnica global fue simultánea y contemporánea espacio-temporalmente con la constitución de una división internacional del trabajo organizada en relaciones centro-periferia a escala mundial. Para Quijano no existe una 'pre' o un 'pos' de la jerarquía racial/étnica a escala mundial en relación con el proceso de acumulación capitalista. Desde la formación inicial del sistema-mundo capitalista, la incesante acumulación de capital se mezcló de manera compleja con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo. La división internacional del trabajo vinculó en red una serie de jerarquías de poder: etno-racial, espiritual, epistémica, sexual y de género. La expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones heterosexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formaban estructuras jerárquicas en términos raciales, sexuales, de género y de clase. Así, el proceso de incorporación periférica a la incesante acumulación de capital se articuló de manera compleja con prácticas y discursos homofóbicos, eurocéntricos, sexistas y racistas.

En oposición al análisis del sistema-mundo desarrollado por Wallerstein, lo que Quijano subraya con su noción de colonialidad es que no hay *una sola* lógica de acumulación capitalista que instrumentalice las divisiones étnico/raciales y que preceda a la formación de una cultura eurocéntrica global. Al no tener en cuenta la creciente complejidad de las relaciones sociales, esta visión permanece atrapada en el viejo lenguaje de las ciencias sociales del siglo XIX. Para Quijano, la relación entre los pueblos occidentales y no occidentales estuvo siempre mezclada con el poder colonial, con la división internacional del trabajo y con los procesos de acumulación capitalista. Además, Quijano usa la noción de 'colonialidad' y no la de 'colonialismo' por dos razones principales: en primer lugar, para llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos 'poscoloniales'; y en segundo lugar, para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una *dimensión epistémica*, es decir, cultural.

El segundo problema de la subestimación dependentista de las dinámicas culturales es que empobreció su propio enfoque político-económico. Las estrategias simbólico/ideológicas, así como las formas eurocéntricas de conocimiento, no son aditivas sino *constitutivas* de la economía política del sistema-mundo capitalista. Así, por ejemplo, como bien lo vieron los teóricos poscoloniales, los Estados-nación metropolitanos desarrollaron estrategias ideológico/simbólicas en su sistema educativo y en sus estructuras jurídicas,

al imponer un tipo de discurso 'occidentalista' que privilegiaba la cultura occidental sobre todas las demás. Esto se puede observar claramente en los discursos desarrollistas que surgieron como una forma de conocimiento 'científico' durante los últimos sesenta años. Este conocimiento privilegió a 'Occidente' como modelo de desarrollo. El discurso desarrollista ofrece una receta colonial de cómo imitar a 'Occidente' (Escobar, 1999).

### La crítica al eurocentrismo

Un componente básico del grupo modernidad/colonialidad es la crítica de las formas eurocéntricas de conocimiento. Según Quijano y Dussel, el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento 'verdadero', ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. El 'punto cero' fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico (Castro-Gómez, 2005b).

Es necesario decir que la visibilización de los conocimientos 'otros' propugnada por el grupo modernidad/colonialidad no debe ser entendida como una misión de rescate fundamentalista o esencialista por la 'autenticidad cultural'. El punto aquí es poner la diferencia colonial en el centro del proceso de la producción de conocimientos (Mignolo, 2000). La 'otredad epistémica' de la que hablamos no debe ser entendida como una exterioridad absoluta que irrumpe, sino como aquella que se ubica en la intersección de lo tradicional y lo moderno. Son formas de conocimiento intersticiales, 'híbridas', pero no en el sentido tradicional de sincretismo o 'mestizaje', y tampoco en el sentido dado por Néstor García Canclini a esta categoría, sino en el sentido de 'complicidad subversiva' con el sistema. Nos referimos a una *resistencia semiótica* capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas (véase la contribución de Walter Mignolo en este volumen). Estas 'epistemes de frontera', ubicadas en lo que Mary Louis Pratt denominaba 'zonas de contacto', constituyen una crítica implícita de la modernidad, a partir de las experiencias geopolíticas y las memorias de la colonialidad. Según Mignolo y Dussel, éste es un espacio 'transmoderno' en

donde se están creando formas alternativas de racionalidad ética y también nuevas formas de utopía.

Todo esto tiene importantes implicaciones para la producción de conocimiento. ¿Vamos a producir un conocimiento que repita o reproduzca la visión universalista y eurocéntrica del punto cero? Desde la perspectiva del grupo modernidad/colonialidad, el análisis de los procesos del sistema-mundo se hace tomando en cuenta los conocimientos sometidos/subalternizados por la visión eurocéntrica del mundo, es decir, el conocimiento práctico de los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los gays y los movimientos anti-sistémicos. Esto quiere decir que aunque se tome el sistema-mundo como unidad de análisis, reconocemos también la necesidad de una *corpo-política del conocimiento* sin pretensión de neutralidad y objetividad. Todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación (punto 1, punto 2, punto n…). La idea eurocentrada del 'punto cero' obedece a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, del cual las ciencias sociales han formado parte. Es por eso que, desde sus inicios, el grupo modernidad/colonialidad ha venido propugnando por una reestructuración, decolonización o postoccidentalización de las ciencias sociales.

En efecto, la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Sin esto no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados. Es en este sentido, siguiendo a Nelson Maldonado-Torres (2006), que hablamos de un 'giro decolonial', no sólo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales. El camino es largo, el tiempo es corto y las alternativas no son muchas. Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas.

Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel

## Bibliografía

Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar.

_______. (2005b). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar.

Escobar, Arturo. (2005). “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program”. http:// www.unc.edu/~aescobar/ articles1engli.htm

_______. (2000). *El final del Salvaje*. Bogotá: Icanh.

_______. (1979). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma.

Fabian, Johannes. (1983). *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.

Frank, André Gunder. (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

_______. (1969). *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. New York: Monthly Review Press.

Grosfoguel, Ramón. (2005). “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”. En Richard P. Appelbaum and William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization Studies*. New York /London: Routledge.

_______. (2003). *Colonial Subjects*. Berkeley: University of California Press.

Kontopoulos, Kyriakos. (1993). *The Logics of Social Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Maldonado-Torres, Nelson. (2006). *Against War*. Durham/London: Duke University Press.

Moore, Carlos. (1988). *Castro, The Blacks and Africa*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies at University of California.

Mignolo, Walter. (2000). *Local Histories/ Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

_______. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Quijano, Aníbal. (2000). “Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America”. *Nepantla. Views from South*, 1, 3, 533-580.

_______. (1998). “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”. En Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

_______. (1993). “ ‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ ”. En Roland Morgues (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del Descubrimiento*. Lima: Amauta.

_______. (1991). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. *Perú Indígena,* 29, 11-21.

Said, Edward. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Spivak, Gayatri. (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, Kegan and Paul.

Vila, Carlos. (1992). *La costa atlántica de Nicaragua*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wallerstein, Immanuel. (1992a). “The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem”. *American Behavioral Scientist*, 35, 4/5 March-June, 517-529.

_______. (1992b). “The Collapse of Liberalism”. En Ralph Miliband and Leo Panitch (eds.). *The Socialist Register* (pp. 96-110). London: The Merlin Press.
_______. (1991a). *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.
_______. (1991b). *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
Zea, Leopoldo. (1986). “Introducción”. En Leopoldo Zea (ed.). *América Latina en sus ideas*. México: Unesco, Siglo XXI.

# EL PENSAMIENTO DECOLONIAL: DESPRENDIMIENTO Y APERTURA
## Un manifiesto

*Walter D. Mignolo*

### La pequeña historia

En mayo del 2003, Arturo Escobar y yo reunimos en la ciudad de Chapel Hill al colectivo del proyecto modernidad/colonialidad. El tema de esta reunión fue "Teoría crítica y decolonización". Los participantes fueron invitados con antelación a reflexionar sobre el asunto siguiente:

> ¿Cómo luce hoy día el proyecto de Horkheimer de una "teoría crítica", cuando están teniendo lugar una serie de revoluciones globales y pluriversales ancladas en historias locales que durante los últimos 500 años no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con Occidente? ¿Cuál debiera ser el papel de la "teoría crítica" en un momento en que los *damnés de la terre* (Fanon) y la *multitud* (Hardt y Negri) ocupan el lugar del *proletariado* al que hacía referencia Horkheimer en los años 20? ¿Qué tipo de transformaciones necesita el proyecto de la "teoría crítica" para posicionar temas como el género, la raza y la naturaleza en un escenario conceptual y político? Finalmente, ¿cómo puede ser asimilada la "teoría crítica" en el proyecto latinoamericano de modernidad/colonialidad? ¿Tal asimilación sugiere acaso la necesidad de abandonar el proyecto original de la teoría crítica formulado por Horkheimer a comienzos del siglo XX?[1]

---

[1] Insistamos en la geopolítica del saber o del conocimiento: Horkheimer y la Escuela de Frankfurt se pueden leer de distintas maneras, no en el sentido de la pluralidad hermenéutica de cada lectura sino en la distribución geopolítica de la labor intelectual a través de la diferencia colonial (y también de la diferencia imperial). Geopolíticamente, un tipo de interpretación correspondería al lugar que la Escuela de Frankfurt ocupa en la genealogía del pensamiento europeo. Otras lecturas estarían orientadas por y a través de la diferencia epistémica colonial en la genealogía pluriversal del pensamiento decolonial (tal como lo presento en este artículo). Claro está, también puede ocurrir otra cosa: que la Escuela de Frankfurt (o corrientes de pensamiento equivalentes) sea empleada por la *inteligentzia* local en las ex-colonias como un signo de distinción (eurocentrada) sobre otros sectores intelectuales presuntamente atrasados con respecto a las últimas ideas-mercancía provenientes de las fábricas epistemológicas de Europa o de Estados Unidos.

Los temas y las preguntas propuestos no eran nuevos sino que, por el contrario, continuaban reflexiones, conversaciones y artículos publicados con anterioridad. Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez (2000) habían introducido ya en el proyecto la reflexión sobre la teoría crítica de Frankfurt[2] y Nelson Maldonado-Torres la reflexión sobre la agencia de los *damnés de la terre*, una categoría que re-coloca y regionaliza categorías forjadas en otras experiencias históricas.[3] A partir de esa reunión, el proyecto colectivo fue incorporando más y más la categoría "decolonialidad" como suplemento de la de "modernidad/colonialidad". Una secuela tuvo lugar en Berkeley, en abril del 2005, bajo el titulo de "El mapeo del giro decolonial" (*Mapping the decolonial turn*), en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres, en el cual miembros del proyecto modernidad/colonialidad dialogaron con miembros de un proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía llamado "Shifting the Geographies of Reason" y también con un grupo de filósofas y críticos culturales latino/as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la categoría decolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha.

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad*. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del SIDA en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. Por ejemplo, el Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y

---

2 Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. "Decolonial" es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (que es uno de los objetivos de este artículo), del concepto "crítico" en el pensamiento moderno de disenso en Europa. Esta distinción —que motivó precisamente el encuentro en Duke al que aludiré enseguida— se verá más claramente en el resto del argumento. El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del postestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte.

3 Por un lado, los subalternos y la subalternidad moderna de Antonio Gramsci y los subalternos y la subalternidad colonial de Ranajit Guha y el proyecto surasiático; por el otro, la categoría de "multitud" reintroducida a partir de Spinoza por Paolo Virno, Michael Hardt y Antonio Negri.

el Earth Institute en Columbia University, liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza (como lo anuncia el título del libro de Sachs).[4] Pero en ningún momento se cuestionan la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica (las consecuencias de la economía capitalista —en la cual tal ideología se apoya— en sus variadas facetas, desde el mercantilismo del siglo XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del XX), sino sus desafortunadas consecuencias. Por otra parte, todo el debate en los *media* sobre la guerra contra el terrorismo, por un lado, y todo tipo de levantamientos de protestas y movimientos sociales, por el otro, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones —algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como "terroristas"—, el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí "desprendimiento y apertura" en el título de este trabajo), encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas.

## El giro epistémico y la emergencia del pensamiento decolonial

Mi tesis es la siguiente: el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño; continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento decolonial en las Américas, pero sí como contrapartida de la reorganización de la modernidad/colonialidad del imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento ocurrió en la intersección de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento decolonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este artículo es contribuir con ella. En este sentido, el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial.

---

[4] Jeffrey D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time* (2005) y Kofi Anan (s.f.). El proyecto imperial/colonial, articulado en la modernidad/colonialidad, cubre todos los flancos. El Plan del Milenio invita a que nos quedemos sentados y veamos cómo los grandes pensadores de los proyectos imperiales son conscientes de las injusticias imperiales. Como Las Casas ayer, los Waman Puma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

El giro epistémico decolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, que Aníbal Quijano, en un artículo pionero en el cual se resume la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad, describe de la siguiente forma:

> La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (Quijano, 1992, p. 437)

Aunque la *reflexión* sobre el giro epistémico decolonial es de factura reciente, la *práctica epistémica* decolonial surgió "naturalmente" como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder que Aníbal Quijano describió hacia finales de los 80's. Por lo tanto, no sorprende que la genealogía del pensamiento decolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro descolonial) la encontremos en "la Colonia" o el "periodo colonial" (en la jerga canónica de la historiografía de las Américas). Ese periodo de formación, en el siglo XVI, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el norte ni en el Caribe, ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro decolonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generados por la expansión imperial británica y francesa a partir de finales del XVIII y principios del XIX.

De modo que las primeras manifestaciones del giro decolonial las encontramos en los virreinatos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero las encontramos también entre las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Waman Poma de Ayala, en el virreynato del Perú, quien envió su obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III, en 1616; el segundo caso lo vemos en Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (diez años después de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith), su tratado *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. Ambos son tratados políticos decoloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron a compartir la mesa de discusiones con la teoría política hegemónica de Maquiavelo, Hobbes o Locke. Reinscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento político decolonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía, el pensamiento decolonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de algunas de las varias genealogías fundadas en Grecia y Roma, reinscrita en la modernidad imperial europea en algunas de las seis lenguas imperiales ya mencionadas: italiano, castellano y portugués, para el Renacimiento; francés, inglés y alemán, para la Ilustración.

Waman Poma y Cugoano pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda. Ellos abrieron *las puertas al pensamiento otro* a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, el uno, y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, el otro. Ninguno de quienes defendieron a los indígenas en el siglo XVI, ni de quienes se manifestaron en contra de la esclavitud en el siglo XVIII llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infligida a indios y negros, tal como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo (ver Quijano en este mismo volumen). La teoría política en Europa (desde Maquiavelo a Carl Schmitt, pasando por Thomas Hobbes y John Locke) se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y principados europeos, la formación de los Estados y la crisis del Estado liberal.

¿Cómo interpretar la metáfora del párrafo anterior: abrieron las puertas al pensamiento otro? Como desprendimiento y apertura.[5] Quizás con otra metáfora que ayude a la inteligibilidad del tipo de puertas del que hablo en este caso. Ya no se trata de las puertas que conducen a la "verdad" (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial.[6] Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el *Ser* sino la *colonialidad del Ser*, la herida colonial. El pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Santiago Castro-Gómez (2005) denominó la "hybris del punto cero", en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente, fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales europeas. El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial

[5] Me refiero a la noción de "desprendimiento epistémico" en la cita anterior de Quijano. Este desprendimiento epistémico difiere, en el sentido de la diferencia colonial, del uso que Samir Amin le dio al término "la déconnection" (traducido al inglés como "de-linking"). Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna, y su de-linking sugirió un cambio de contenido, no de los términos de la conversación. El "desprendimiento epistémico", en cambio, señala el momento de quiebre y de fractura, momento de apertura. Este sentido, "apertura", difiere también del sentido que un concepto similar tiene en Agamben: *L'aperto: L'uomo e l'animale*, traducido al inglés como "the open". En el pensamiento decolonial la apertura es el desprendimiento, precisamente, de dicotomías naturalizadas como "el hombre y el animal". Tal distinción no sería pensable como punto de partida ni para Waman Poma ni para Ottobah Cugoano.

[6] El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: "The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds". Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos infligieron y continúan infligiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

articulado en la retórica de la democracia. El pensamiento decolonial tiene como razón de ser y objetivo la decolonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder). Este programa fue también diseñado por Quijano en el artículo citado:

> En primer término [es necesaria] *la decolonización epistemológica,* para *dar paso luego a una nueva comunicación ínter*-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, *como la base de otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad*, a alguna universalidad.* Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que *la específica cosmovisión de una etnia particular* sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (Quijano, 1992, p. 447 [las itálicas son mías])

¿En dónde, en la vida cotidiana, emergen los síntomas de la irresoluble tensión entre retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad, su constitutividad de dos cabezas en un solo cuerpo? ¿En dónde emerge la energía decolonial y cómo se manifiesta? Los levantamientos en Francia, en noviembre de 2005, revelan un punto de articulación entre la ilusión de un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como EL único mundo posible (lógica de la modernidad) y las consecuencias debajo de esa retórica (lógica de la colonialidad). En y desde ese mundo, lo aparente es la barbarie: irracionalidad, juventud, inmigración que hay que controlar por la fuerza policial y militar, encarcelar y usar para enarbolar la retórica de la modernidad. La tendencia liberal propondrá educación, la tendencia conservadora, expulsión, y la tendencia de izquierda, inclusión. Cualquiera de estas soluciones deja intacta, sin embargo, la lógica de la colonialidad: en los países industrializados, desarrollados, ex-primer mundo, G-7, la lógica de la colonialidad vuelve como un boomerang a largo plazo, en un movimiento que comenzó en el siglo XVI. En los países en desarrollo, no industrializados, ex-tercer mundo, la lógica de la colonialidad continúa su marcha de trepanadora (hoy, literalmente, en la zona amazónica y en el oeste de Colombia, en donde la presencia de los bulldozers amarillos constituye, junto con los helicópteros y las bases militares, la evidencia insoslayable de la marcha de la modernidad a toda costa). El boomerang retorna desde los territorios fuera de las fronteras de los G7: el boomerang entra (las torres gemelas de New York, el tren de Madrid, el autobús y el metro de Londres), pero también sale (Moscow, Nalchik, Indonesia, Líbano). El hecho de que condenemos la violencia de estos actos —en los que nunca se sabe en dónde están los límites entre los agentes de la sociedad civil y política, los Estados y el mercado— no significa que debamos cerrar los ojos y sigamos entendiéndolos como nos los presenta la retórica de la modernidad, en los *mass media* y en ¡los discursos oficiales del Estado! El pensamiento decolonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento decolonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política

moderna, articulada como derecha, centro e izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia.

Una de las razones por las cuales los movimientos de descolonización "fracasaron" es que, como en el socialismo/comunismo, cambiaron el contenido pero no los términos de la conversación y se mantuvieron en el sistema del pensamiento único (griego y latín y sus derivados moderno/imperiales). En la apropiación del Estado por elites nativas, en Asia y en África (como antes en las Américas, Haití es un caso particular que no puedo analizar aquí, en lo que respecta a la construcción del Estado colonial por elites criollas, de descendencia ibérica en el sur y británica en el norte), los Estados descolonizados siguieron las reglas del juego liberal, como en India; en otros casos intentaron una aproximación al marxismo, como ocurrió con Patrice Lumumba (Primer Ministro de la República Democrática del Congo). La enorme contribución de la descolonización (o Independencia), tanto en la primera oleada desde 1776 a 1830 en las Américas, como en la segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la *pluri*versalidad decolonial frente a la bandera y los tanques de la *uni*versalidad imperial. El límite de todos estos movimientos fue no haber encontrado la apertura y la libertad de un pensamiento-otro, esto es, de una descolonización que llevara, en términos de los zapatistas, a un mundo en donde cupieran muchos mundos (la pluriversalidad); lo cual, en el Foro Social Mundial se reafirma en el lema "otro mundo es posible". Es importante observar que las aperturas hacia lo que Ramón Grosfoguel describió como "segunda descolonización" ocurren después de la conclusión de la guerra fría: no sólo en el caso de los zapatistas y el Foro Social Mundial, sino también en el de Hugo Chávez. La plataforma epistémico-política de Hugo Chávez (metafóricamente, la revolución bolivariana) ya no es la misma plataforma en la que se afirmó Fidel Castro (metafóricamente, la revolución socialista). Son otras las reglas del juego que están planteando Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. Pedagógicamente, podríamos ver a Lula da Silva, Néstor Kirchner y Tabaré Vázquez como "momentos de transición" entre la plataforma epistémico-política de Castro, por un lado, y la de Chávez y Morales, por otro.

Lo que quiero decir es que ese "otro mundo" que empezamos a imaginar ya no puede ser sólo liberal, cristiano o marxista, ni una mezcla de los tres que aseguraría que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfara; triunfo que marcaría lo que Francis Fukuyama celebró como el fin de la historia. Así, me imagino qué pensaría Fukuyama: toda la población de China; toda la población islámica desde el oeste medio hasta Asia central y desde allí hasta Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá; Australia y Nueva Zelandia; toda la población africana del sur del Sahara, más la diáspora en las Américas; todos los latino/as y otras minorías en Estados Unidos; en fin, todos esos millones de personas, que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del norte, se rendirán a los pies del modo de vida paradisíaco del Occidente

capitalista y el Estado-liberal democrático. Un modo de vida que, entretenido por una industria televisiva y musical sin parangón, momificado por una tecnología que cada minuto crea un nuevo 'trick' de embelesamiento y jubileo, se proyecta sobre un éxito sin límites, una excelencia sin fronteras y un crecimiento tecno-industrial-genético que asegura el paraíso para todos los mortales. En ese panorama, el marxismo continuaría como la necesaria oposición para el mantenimiento del sistema. El "fin de la historia" sería, así, el triunfo del liberalismo, secundado por la cristiandad conservadora frente a la constante protesta de la izquierda marxista y de la filosofía de la liberación. Así sería, hasta el fin de los tiempos. Pero, nos guste o no, después del "fin de la historia" llegaron Afganistán, Irak, Katrina y Francia 2005. Literalmente, empezó otra historia, la historia en la que el pensamiento colonial, gestado desde el momento fundacional de la modernidad/colonialidad, comienza a tomar el liderazgo.

Repensemos, desde el punto al que acabamos de llegar en la argumentación, la interpretación a la que fueron reducidas las Independencias descolonizadoras. Se interpretaron como procesos de liberación imperial: en el siglo XIX, Inglaterra y Francia apoyaron la descolonización de las colonias de España y Portugal; en el siglo XX, Estados Unidos apoyó la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. En realidad fueron liberadas de un imperio para caer en manos de otro en nombre de la libertad. La posibilidad del pensamiento decolonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire y de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas, como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de Independencias descolonizadoras (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en el proceso de decolonizar el saber y el ser; momentos que fueron velados por la maquinaria interpretativa de la retórica de la modernidad, el ocultamiento de la colonialidad y, en consecuencia, la invisibilización del pensamiento decolonial en germen. En otras palabras, las Independencias descolonizadoras se interpretaron en la misma lógica "revolucionaria" de la modernidad, según el modelo de la revolución gloriosa en Inglaterra, la revolución Francesa y la revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprender la lógica de las Independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialista.

## Tawantinsuyu, Anáhuac y el Caribe negro: las "grecias" y "romas" del pensamiento decolonial

El pensamiento decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo. De ese diálogo conflictivo surge el pensamiento fronterizo, que sería redundante llamar crítico (aunque a veces es necesario para evitar confusiones), después

de leer a Waman Poma y Cugoano. En todo caso, si lo llamamos “crítico” sería para diferenciar la teoría crítica moderna/posmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas postestructuralistas) de la *teoría crítica decolonial*, que muestra su gestación en los autores mencionados. El pensamiento decolonial, al *desprenderse* de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento decolonial, al asentarse sobre experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial.

Veremos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento decolonial en la colonización de las Américas y en la trata de esclavos, y luego especularemos sobre las consecuencias de estos silencios en la teoría política y la filosofía, en Europa. Insisto en la localización, si es todavía necesario recordarlo, puesto que sabemos ya desde hace tiempo que todo pensamiento está localizado, pero, a pesar de saber esto, hay una tendencia general a entender el pensamiento construido a partir de la historia y la experiencia europeas como si estuviera des-localizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ninguno de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras perpetúan la geopolítica del conocimiento. El pensamiento decolonial da vuelta a la tortilla, pero no como su opuesto y contrario (como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos), sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento decolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único (tanto el que justifica la colonialidad, desde Sepúlveda a Huntington, como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotación del obrero en Europa (Marx). Esto es: todo el planeta, a excepción de Europa occidental y Estados Unidos, tiene un factor en común: lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa occidental y Estados Unidos. A la vez, Europa occidental y Estados Unidos tienen algo en común: una historia de quinientos años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo.

Waman Poma y Ottobah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento decolonial, en la diversidad de las experiencias a las que seres humanos fueron forzados por las invasiones europeas en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos (semejantes a los fundamentos

griegos para el pensamiento occidental) del pensamiento decolonial. Estos fundamentos históricos (históricos, no esenciales) crean las condiciones para una narrativa epistémica que remite la genealogía global del pensamiento decolonial (realmente *otra* en relación con la genealogía de la teoría poscolonial) hasta Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar.

Veamos cómo puede lucir esta genealogía. Waman Poma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título del mismo: *Nueva Corónica y buen gobierno*. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1) una *nueva corónica* es necesaria porque todas las crónicas castellanas tienen sus límites. Los límites que tienen, sin embargo, no son límites en cuanto al paradigma teológico cristiano desde el cual se narran; por ejemplo, la diferencia que puede haber entre un jesuita, un dominico o un soldado; ni tampoco es cuestión de si el cronista castellano fue o no fue testigo presencial (¿testigo presencial de qué? ¿De siglos de historia Aymara o Nahuatl?). Algunas disputas internas ocurrían entre quienes sustentaban el privilegio del "yo lo vi" y aquellos que reflexionaban sobre las Indias desde Castilla (lugar físico) y desde un lugar epistémico greco-latino-cristiano, como López de Gómara frente a Bernal Díaz del Castillo. Esos límites no fueron reconocidos (quizás tampoco percibidos) por los castellanos. Quien podía verlos era Waman Poma. No sólo los castellanos no percibieron lo que percibió Waman Poma, sino que tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Waman Poma percibía. En consecuencia, Waman Poma fue "naturalmente" silenciado durante cuatrocientos años. Y cuando se lo "descubrió", dio lugar a tres líneas interpretativas: la de los conservadores, que insistieron en la falta de inteligencia de un indio; la posición académica progresista (con Franklin Peace en Perú, Rolena Adorno y Raquel Chang-Rodríguez en Estados Unidos, Birgit Scharlau en Alemania, y Mercedes López Baralt en Puerto Rico), que comprendió tanto la contribución de Waman Poma como su silenciamiento por parte de los hispanos peninsulares y los criollos de América del sur; y, por último, la incorporación de Waman Poma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos epistémicos (a la manera como han sido interpretados Platón y Aristóteles para el pensamiento europeo). Así, en los debates actuales de la Asamblea Constituyente en Bolivia, la posición indígena privilegia la presencia y re-inscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento decolonial en la organización social y económica de Bolivia, mientras que el

Estado liberal privilegia la continuación del modelo europeo de Estado. La universidad intercultural de los pueblos y naciones indígenas del Ecuador (Amawtay Wasi) forjó su currículo y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el Kichua, aunque también se "use" el castellano,[7] mientras que la universidad estatal continúa la reproducción de la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas. En este caso, el castellano es la lengua hegemónica, con total desmedro y olvido del Kichua.

El potencial epistémico y descolonizador ya está presente en la *Nueva Corónica*. Waman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el Keswaymara, confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto a partir del Renacimiento. También tenía acceso a informaciones a las que no tenían acceso los castellanos: pocos de ellos dominaban el Aymara y el Quechua, y quienes llegaron a comprenderlo en sus andanzas por los Andes, quedaron todavía lejos de igualar su comprensión de la lengua con sus años de escolaridad en latín y griego. Imaginen ustedes a Waman Poma en Castilla, contando las historias de los castellanos y sus antigüedades greco-latinas. Pues en buena y justa hora los castellanos se hubieran sentido humillados y le hubieran dicho que en realidad no entendía muy bien de qué hablaba; que el latín, el griego y la Cristiandad no son cosas que se comprenden en un par de años. De modo que, si bien el nativo, andino o castellano, *no tiene privilegios en cuanto a la verdad de la historia*, sí tiene una subjetividad y una localización geo-histórica (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. Y esta singularidad de experiencia y de vivencias no les puede ser negada ni a los unos ni a los otros (eran todos "hombres" en este contexto), aunque los castellanos asumían una universalidad que les era propia y que no pertenecía a ningún otro habitante del planeta que no fuera cristiano.

Además, como sujeto colonial, Waman Poma fue una *subjetividad de frontera* (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad que no pudo forjar ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quien se casó con una princesa Inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La *Nueva Corónica* es precisamente eso:

---

7 Véase el artículo de Catherine Walsh en este volumen. Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del *curriculum* y estructura de los ciclos de aprendizaje (y de desaprendizaje de lo aprendido, en el proceso de colonialidad del saber para descolonizar el saber y el ser) están explicadas en detalle en *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Hachakuna* (*Aprender en la sabiduría y el buen vivir*) (2004). Parte del proceso de gestación puede verse en el *Boletin Icci-Rimai* (2001).

un relato en donde la cosmología andina (Keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos), y con la mentalidad burocrática de los organizadores del Estado imperial bajo las órdenes de Felipe II. Waman Poma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Poma. Es en la confrontación con esa muralla que Waman Poma escribe. El hecho de que para los castellanos, y para quienes ven las cosas desde la diversidad de la cosmología europea, esa muralla (la diferencia epistémica colonial) fuera invisible, llevó a la no-comprensión de la propuesta de Waman y a su silenciamiento.

¿Qué proponía Waman Poma? Un "buen gobierno" basado en una "nueva corónica". Era natural que así fuera. El historiador catalán Joseph Fontaná dijo en algún momento, no hace mucho tiempo, que hay tantas historias como proyectos políticos. La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se montaban sobre un concepto de historia cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso). En cambio, las fuentes epistémicas del proyecto político que ejemplifican Waman Poma y Taki Onkoy no se apoyaban en la memoria de Grecia y Roma.

¿Cómo proponía Waman Poma este nuevo proyecto político ("buen gobierno")? En primer lugar, estructuró el relato histórico con una constante y coherente crítica ético-política. Criticó por igual a los castellanos, a los indios, a los negros, a los moros y a los judíos. La zona del Cuzco, en la segunda mitad del siglo XVI, era sin duda una sociedad "multicultural" (diríamos hoy). Pero no una sociedad "multicultural" en el imperio, sino en las colonias. ¿Hay alguna diferencia? Multiculturalismo es multiculturalismo, no importa dónde, se argumentaría desde una epistemología des-corporalizada y des-localizada. Se puede pensar, como simple correlación, en la sociedad "multicultural" de la península ibérica durante la misma época: cristianos, moros, judíos conversos que ponían en movimiento las tres categorías religiosas. En las colonias, en cambio, los pilares eran indios, castellanos y africanos, sobre todo desde finales del siglo XVI. Además, en las colonias aparece la categoría de mestizaje y los tres mestizajes "básicos" a partir de los tres pilares del triángulo etno-racial: mestizo/a, mulato/a y zambo/a.

La teoría política de Waman se articula en dos principios: primero, la crítica a todos los grupos humanos identificables en la Colonia, según las categorías clasificatorias del momento. Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Waman para su crítica? El cristianismo. ¿Cómo?, preguntó un estudiante en una de mis clases sobre Waman Poma: ¿cómo puede ser este un pensamiento decolonial si abrazó el cristianismo?[8] Sin embargo, así es. Reflexionemos. A

---

8 Durante las sesiones del programa de doctorado en Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito (julio 2005), discutimos en una de las clases de Catherine Walsh la crítica de Waman Poma a los africanos. Edison León puso en cuestión la posibilidad de considerar decolonial a Waman Poma, precisamente por esas críticas. En ese

finales del siglo XVI y principios del XVII no había Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular ilustrada no existía todavía. Waman Poma asume la cristiandad histórica y éticamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos antes de la llegada de los castellanos. Históricamente Waman Poma sería un mentiroso, puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. Pero en un nivel lógico-epistémico, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el "buen vivir". El argumento de Waman Poma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es eurocéntrica y le otorga a la cristiandad occidental europea (la que se expande hacia América) la posesión de principios universales bajo el nombre de cristianismo. "Cristianismo", en el argumento de Waman Poma, es equivalente a "democracia" en la pluma y la palabra de los zapatistas: la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Poma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y en contra de los malos cristianos españoles, así como los zapatistas se apoderan de los principios democráticos a pesar de y en contra del gobierno mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica, para familiarizar al lector con la situación de Waman Poma hace cuatro siglos y medio; política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento decolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

Una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos presentes en la Colonia y después de haber identificado también las virtudes de todos ellos, Waman Poma propone un "buen gobierno" de los virtuosos, sin importar si estos son indios/as, castellanos/as, moros/as o negros/as. El "buen gobierno", en otras palabras, se propone como el lugar de la convivencia y la superación de la diferencia colonial. Los dos grupos fuertes —política y demográficamente— en el Perú eran, sin duda, los castellanos y los indios; y Waman Poma no oculta su identificación con los indios, aunque podría haber optado por identificarse con los castellanos, asumiendo que nunca sería un castellano en *subjetividad* aunque lo fuera por *legalidad*. En la medida en que el pensamiento decolonial surge de un giro geo- y corpo-político frente a la teo-política (des-incorporada y des-localizada o, mejor, localizada en el no-lugar de espacio que media entre Dios y sus representantes en la tierra), "la hybris del punto cero" es incongruente con el pensamiento decolonial: la

momento mi lectura de Waman Poma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño de 2005, en Duke University. Efectivamente, la relectura de Waman Poma reveló aspectos (como siempre en la lectura de este complejo y rico texto) a los cuales no había prestado atención anteriormente. Lo que aquí afirmo es producto de las conversaciones sostenidas con Catherine y Edison, y de mi relectura posterior sobre el asunto.

epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo- y ego-políticamente).[9]

Waman Poma construyó la idea de "buen gobierno" en el Tawantinsuyu. Contrario a las utopías occidentales modernas iniciadas por Tomas Moro, un siglo antes, la utopía de Waman Poma no se ubica en un no-lugar del tiempo (las utopías occidentales modernas se afincan en el no-espacio de un futuro secular), sino en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos. En verdad, lo que propone Waman Poma es una "topía" de la razón fronteriza y de pensamiento decolonial. Razón fronteriza porque su "topía" se estructuró en el Tawantinsuyu. Como se sabe, Tawantinsuyu significa aproximadamente "los cuatro lados o rincones del mundo". Para quien no esté familiarizado/a con el diagrama del Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, sólo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyus*, o espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales de los Incas. El centro, en el incanato, lo ocupaba Cuzco; y en las zonas o pueblos del incanato, todos ellos organizados en Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Waman Poma situó al rey Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que ocupaba el trono, tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Waman Poma distribuyó los *suyus* a cada uno de los grupos mencionados. En un *suyu* situó a los indios, en otro a los castellanos, en otro a los moros y en el cuarto a los africanos. En la medida en que el Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Waman Poma mantuvo esa jerarquía en la distribución de los *suyus* (detalles que no vienen al caso aquí, puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento decolonial y no entrar en el análisis de su estructuración). No obstante, el "buen gobierno" se propuso como un espacio de coexistencia con Castilla, por un lado, y de coexistencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, coexistencia trans-nacional y coexistencia ínter-cultural. Ínter-cultural y no multi-cultural, porque en la propuesta de Waman Poma Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano *del* Tawantinsuyu. Felipe III queda así des-colocado de su memoria, tradición, lengua, formación y pensamiento político hispánicos.

Semejante teoría política es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, de un pensamiento decolonial. La última sección de la *Nueva Corónica*, extensa, está dedicada a la descripción de "los trabajos y los días" en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural: sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas* (seres vivientes que en Occidente se describen como "seres humanos") conviven en la armonía del "buen vivir". Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo ya mostraba un desprecio por vidas

[9] La ego-política desplazó pero nunca eliminó la teo-política. Ambas se reúnen, entre otros muchos lugares, en el pensamiento político de Carl Schmitt; ejemplarmente, en su *Politische Theologie* (1922).

humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente), sometidas a la explotación del trabajo, expropiadas de su morada (la tierra en donde *eran*), y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir ni el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera. La teoría política de Waman Poma se contrapone a la teoría política europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil del sistema-mundo. El "triunfo" (hasta hoy) del modelo imperial relegó el modelo del Tawantinsuyu al mundo de las fantasías de un indio desorientado e inculto: caso ejemplar de la colonización del ser mediante la colonización del saber, a la cual responde Waman Poma con un fundamental proyecto de pensamiento decolonial.

Pero si Waman Poma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro de la Ilustración. Cugoano es el menos conocido de los cuatro ex-esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano son los otros tres) que, en Inglaterra, en la segunda mitad del siglo XVIII, lograron convertirse en escritores. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1770. Habría sido esclavo en las plantaciones inglesas del Caribe, de un tal Alexander Campbel. Nacido en lo que hoy es Ghana, alrededor de 1757, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años, y vendido como esclavo a mercaderes europeos. Cugoano llegó a Inglaterra poco después de que se proclamara la "decisión Mansfield", en junio de 1772, en favor de un esclavo cimarrón (*run away slave*), en las colonias. Esta decisión, conocida, por cierto, con gran euforia por unos veinte mil africanos en Inglaterra, fue de gran importancia en el proceso de la declaración de la ilegalidad de la esclavitud.

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas preceden el momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787, su tratado político decolonial. El título es el siguiente: *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa.* El dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene el Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana. Waman Poma, en cambio, no tuvo contacto con el espacio del imperio, pero su castellano, gramaticalmente deficiente, no fue obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones. La fuerza política de ambos tratados no tienen paralelo, que yo conozca, ni en las Américas ni en otros lugares del planeta donde la colonización inglesa y francesa no había comenzado todavía.

Como Waman Poma, Cugoano no tiene otro criterio de juicio que la cristiandad. El pensamiento de la Ilustración, del cual es parte Cugoano, recién empezaba a configurarse. La teo-política del conocimiento era todavía el marco

de referencia frente al cual la ego-política del pensamiento iluminista reclamaba su derecho de existencia. Como Waman Poma, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra, y a partir de ahí proyectó su crítica a los excesos de los cristianos ingleses en la brutal explotación de los esclavos. Veamos un ejemplo:

> The history of those dreadfully perfidious methods of forming settlements, and acquiring riches and territory, would make humanity tremble, and even recoil, at the enjoyment of such acquisitions and become reverted into rage and indignation at such horrible injustice and barbarous cruelty, "It is said by the Peruvians, that their Incas, or Monarchs, had uniformly extended their power with attention to the good of their subjects, that they might diffuse the blessings of civilizations, and the knowledge of the arts which they possessed among the people that embraced their protection; and during a succession of twelve monarchs, not one had deviated from this beneficent character". Their sensibility of such nobleness of character would give them the most poignant dislike to their new terrible invaders that had desolated and laid waste their country. (Cugoano, 1999, p. 65)[10]

En el párrafo me interesa subrayar varias cosas: el manejo de la lengua; el conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la deshumanización de ambos, del indio y del negro; la crítica directa, brutal, de un negro esclavo a los comerciantes y explotadores blancos (tan directa y brutal como la de Waman Poma). Estas críticas (la de Cugoano y la de Waman Poma) no se sitúan ya en el mismo nivel (paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Waman Poma *se ubica en otra parte*, en el espacio del giro decolonial. En este sentido, el párrafo citado es uno de tantos otros semejantes en los que la crítica va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra. Para Cugoano, la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido. La *diferencia colonial* no se detiene en las fronteras ínter-imperiales. Para la diferencia imperial, en cambio, la formación nacional está en juego, y es así que, desde 1558, Isabel I de Inglaterra (1533-1603) tejió en su imperio británico la leyenda negra contra los abusos de los castellanos en América, gracias a la información y las críticas suministradas por Bartolomé de Las Casas. De ello hace eco Cugoano, pero castigando a su vez a los ingleses por sus brutalidades contra los esclavos negros, semejantes o peores a las de los castellanos contra los indios. Sin embargo, Isabel I no criticó la brutalidad de los ingleses que ella había condenado en los castellanos. La crítica de Cugoano se ubica y se piensa en y desde la diferencia colonial. La leyenda negra se ubica y se piensa en y desde la diferencia imperial. Cugoano no se engaña ni se distrae con las polémicas imperiales. Para un ex-esclavo, todos los gatos son pardos:

---

10 La sección entre comillas del parágrafo proviene de *History of America* (1777) de William Robertson.

That base traffic of kidnapping and stealing men was begun by the Portuguese on the coast of Africa [...] The Spaniards followed their infamous example, and the African slave-trade was thought most advantageous for them, to enable themselves to live in ease and affluence by the cruel subjetion and slavery of others. The French and English, and some other nations in Europe, as they founded settlements and colonies in the West Indies, or in America, went on in the same manner, and joined hand in hand with the Portuguese and Spaniards, to rob and pillage Africa a well as to waste and desolate inhabitants of the Western continents. (Cugoano, 1999, p. 72)

La transformación de *vidas humanas en materia desechable* es algo más que la "nuda vida" que Giorgio Agamben descubrió en el holocausto. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la "necropolítica" de Achille Mbembe, quien, partiendo de la "biopolítica" de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento decolonial. Las divisiones imperiales/nacionales quedan al desnudo cuando se las mira desde las consecuencias de la lógica de la colonialidad: peleas imperiales por la mercadería humana. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero tardías, regionales y limitadas. Partir de los refugiados de la segunda guerra mundial y del holocausto significa ignorar los cuatrocientos años de historia moderno/colonial en la que los refugiados y el holocausto nazi son tan sólo un momento más en la larga cadena de desechabilidad de la vida humana. Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Así, Agamben vuelve a Hanna Arendt y a Heidegger, pero ignora, desconoce o simplemente no le afecta el pensamiento de Aimé Césaire, canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizás pocos (si es que algunos) pensadores europeos podían "ver", tan desposeídos como estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*:

Yes, it would be worthwile to study clinically, in detail, the steps taken by Hitler and Hitlerism and to reveal to the very distinguished, very humanistic, very Christian bourgeous of the twentieth century that without his being aware of it, he has a Hitler inside him, that Hitler inhabits him, that Hitler is his demon, that if he rails against him, he is being inconsistent and that, at bottom, what he cannot forgive Hitler for is not the crime in itself, the crime against man, it is not the humiliation of man as such, it is the crime against the white man, the humiliation of the white man, and the fact that he applied to Europe colonialist procedures which until then had bee reserved exclusively for the Arabs or Algeria, the "coolies" of India, and the "niggers" of Africa. (Césaire, 2000, p. 5)[11]

Así, la "nuda vida" que "descubrió" Agamben, y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa occidental y de los Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas

[11] Cito aquí la traducción inglesa. La primera traducción castellana está a punto de salir (Madrid: Ediciones Akal).

de la gente blanca pudieran ser desechables fue una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del "hombre blanco"; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos "críticos" basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación histórica en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en las poblaciones de Asia.

Llegados a este punto nos conviene volver a la ubicación, no sólo geo-histórica sino también epistémica (y el correlato entre ambos), del pensamiento. En la historia de las ideas, de la filosofía, de la ciencia *en* Europa y *de* Europa este asunto se dio por sentado, porque se asumió que lo importante es *aquello que y sobre lo que se piensa y no desde dónde y a partir de dónde se piensa.* Veamos un botón de muestra. Con gloriosa prosa que recuerda la música de Wagner, Jean-Jacques Rousseau anuncia de esta forma su ubicación epistémica, ética y política en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755):

> Refiriéndose mi tema al hombre en general, procuraré buscar un lenguaje que convenga a todas las naciones; mejor aún, olvidando los tiempos y lugares para pensar tan sólo en los hombres a quienes hablo, supondré que estoy en el Liceo de Atenas repitiendo las lecciones de mis maestros, teniendo por jueces a los Platón, y los Jenófanes y al género humano por oyente. (Rousseau, 1977, p. 152)

Pero Waman Poma y Ottobah Cugoano difícilmente imaginarían el Liceo de Atenas como escenario de su palabra, ni se "olvidarían del tiempo y del espacio". Dirían —me puedo imaginar— que su tema es de interés para la humanidad en general, puesto que hablan de una civilización que ha llegado a desechar vidas humanas. Pero puntualizarían la diferencia colonial que, a partir del siglo XVI, "re-organizó el género humano" como posible "audiencia" y ocultó que en ese género humano hay vidas que no tienen valor. Rousseau escribió un párrafo que revela el encandilamiento del deseo y voluntad de *hablar por* la humanidad, en un momento en que la transformación masiva de la vida en materia desechable (que por primera vez comenzó a ocurrir en la historia del "género humano" en el siglo XVI), llevaba ya más de dos siglos de historia. Como Cugoano unos veinte años después, y como Waman Poma unos dos siglos antes, Rousseau estaba preocupado por la desigualdad entre los hombres. Observando la escena europea, en su presente y en su historia, pero desatento a las desigualdades y a la herida infligida por la diferencia colonial, Rousseau observó:

> Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una que llamo natural o física porque ha sido establecida por la naturaleza y que consiste en la diferencia de edades, de salud, de las fuerzas del cuerpo y las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede denominarse desigualdad moral o política, pues depende de una especie de convención y está establecida, o cuando menos autorizada, por el consentimiento de

> los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de los que gozan unos en detrimento de los otros, como el ser más ricos, más honrados, más poderosos que ellos o, incluso, hacerse obedecer. (Rousseau, 1977, p. 150)

Para Rousseau, preguntarse por el origen de la *desigualdad natural* no tenía sentido puesto que esa pregunta, según él, estaba ya respondida de antemano por la simple definición de la palabra: la desigualdad es natural, y no hay nada más que preguntar. Es aún más absurdo preguntarse —continúa Rousseau— si hay alguna conexión *esencial* entre las dos desigualdades, puesto que hacer esta pregunta significaría preguntar si quienes están en el poder y en posición de mandar son necesariamente mejores que aquellos que están en posición de obedecer. Este tipo de preguntas, concluye Rousseau, sería adecuado en una discusión de los esclavos en una audiencia con su amo, pero totalmente inconducente e incorrecta si tales preguntas fueran dirigidas a "hombres razonables y libres en búsqueda de la verdad" (Rousseau, 1977, p. 150). Como tantos otros ilustrados del siglo XVIII (Kant entre ellos), Rousseau condenó la esclavitud, pero tal condena no se derivaba de que se aceptara sin más la igualdad de los europeos y los esclavos africanos. La "desigualdad natural" es un principio racional suficiente para distinguir en el mismo plumazo lo injusto de la esclavitud, pero *también* la inferioridad de los negros africanos.

Ottobah Cugoano dio un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre el derecho y la ley natural que ocupó a los ilustrados blancos del siglo XVIII. Mientras que Waman Poma respondía al debate imperial de toda una pléyade de misioneros y hombres de letras (Las Casas, Acosta, Murúa, a quienes menciona al final de la *Nueva Corónica*), Cugoano respondía a ideas en boga durante la Ilustración y en un momento de ascendencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político de la época, cuentan: George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710), Alexander Pope, *Essay on Man* (1734), David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748) y Ephraim Lessing, *Educación de la raza humana* (1780). Los análisis económicos de las relaciones entre la esclavitud y el mercado que ofrece Cugoano también dan un giro de ciento ochenta grados al tratado de Adam Smith, *The Wealth of Nations*, publicado unos diez años antes que el de Cugoano. Más aún, al haber titulado su discurso *Thoughts and Sentiments*, Cugoano alude directamente al tratado de Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (1759). En resumen, el tratado de Cugoano es una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres (expresiones que aparecen repetidas veces en su discurso), en nombre de la ética cristiana; un análisis de la economía y la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros ("our lives are accounted of no value"). Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar las naciones africanas por los daños infligidos y legalizar el trabajo. Independiente de que estas cuestiones que plantea Cugoano estén abiertas

todavía hoy, lo importante para mi argumento es identificar en qué consiste el giro decolonial. Anthony Bogues marca sin dudar el desenganche y la apertura de Cugoano en el ámbito de la teoría política. En relación con los debates y temas en discusión entre filósofos y tratadistas políticos europeos de Inglaterra, Alemania y Francia en el siglo XVIII, Bogues afirma lo siguiente:

> Cugoano's political discourse suggests the existence of a different stream that articulates notions about natural liberty and natural rights. For Cugoano, the fundamental natural right was the right of the individual to be free and equal, no in relationship to government but in relationship to other human beings. (Bogues, 2005, p. 45)[12]

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, que reclama la igualdad de los negros en un mundo en donde la teoría política y el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (la "desigualdad natural"), complementa el giro decolonial al plantear que los seres humanos son iguales y libres frente a otros seres humanos *y no frente al Estado*. Recordemos que el argumento de Rousseau, en cambio, es la igualdad formal de los hombres frente al Estado y su desigualdad en el "estado de naturaleza". Este giro es el que separa a Cugoano del resto de los abolicionistas blancos, quienes argumentan contra la esclavitud pero mantienen la inferioridad del negro:

> When we add these things together, we cannot escape the conclusion that there existed in Cugoano's slave narrative a political counternarrative that moved in a different direction than the political horizons of the Enlightenment. (Bogues, 2005, p. 45)

La "dirección diferente" que toma Cugoano en el horizonte político de la Ilustración es precisamente lo que aquí intento describir como el giro decolonial y la gestación del pensamiento decolonial en la fundación misma del sistema-mundo moderno/colonial. La fuerza y la energía del pensamiento decolonial estuvo siempre "ahí", en la exterioridad, en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

## A modo de conclusión

Podríamos continuar la genealogía del pensamiento decolonial, deteniéndonos, por ejemplo, en Mahatma Gandhi. Mencionarlo aquí es importante por lo siguiente: Cugoano y Gandhi se encuentran unidos, en distintos puntos del planeta, por el Imperio Británico, del mismo modo en que Waman Poma y Cugoano están unidos por la continuidad de los imperialismos de Europa occidental en América. Podríamos continuar con Frantz Fanon y conectarlo con Cugoano por la herida colonial en los africanos y también por la complicidad imperial entre España, Inglaterra y Francia (a pesar de sus conflictos imperiales). Con ello quiero señalar lo siguiente: la genealogía del

---

12 Las citas de Anthony Bogues son tomadas de "The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty" (2005).

pensamiento decolonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad europea, que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos. El elemento genealógico en común entre Waman Poma, Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida infligida por la diferencia colonial.

El giro decolonial (la decolonización epistémica) operado por Waman Poma y Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, antes de la emergencia del Estado moderno (burgués) y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales del sistema-mundo moderno: el conservatismo, el liberalismo y el marxismo (Wallerstein, 1995). Por eso, en el horizonte epistémico de ambos, la teología es reina. Con todo, la genealogía del pensamiento decolonial es *pluri*versal (no *uni*versal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales. La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas "otras". El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan del Oriente medio, de Indonesia, de New Orleans y de la guerra interior en Washington.

## Bibliografía


Anan, Kofi. (s.f.). "Plan of the Milenium". http://www.globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm.

Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera*. s.l.: s.e.

Bogues, Anthony. (2005). "The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty". En *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.

*Boletin ICCI-Rimai*. (2001). http://icci.nativeweb.org/boletin/33/.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada* (*1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Césaire, Aimé. (2000). *Discours sur le colonialism*. New York: Montly Review.

Cugoano, Ottobah. (1999). *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*. New York: Penguin Classics.

Quijano, Aníbal. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En Heraclio Bonilla (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.

Rousseau, Jean-Jacques. (1977). “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”. En *Discursos a la Academia de Dijon*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Sachs, Jeffrey D. (2005). *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time.* New York: Penguin Press.

*Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Hachakuna.* (*Aprender en la sabiduría y el buen vivir)*. (2004). Quito: Universidad Intercultural Amawta Wasi-Unesco.

Wallerstein, Emmanuel. (1995). *After Liberalism*. New York: New Press.

# INTERCULTURALIDAD Y COLONIALIDAD DEL PODER
## Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial

*Catherine Walsh*

*Se requieren nuevas formas de pensamiento que, trascendiendo la diferencia colonial, puedan construirse sobre las fronteras de cosmologías en competencia, cuya articulación actual se debe en no poca medida a la colonialidad del poder inserta en la construcción del mundo moderno/colonial.*

Walter Mignolo

El concepto de *Interculturalidad* tiene una significación en América Latina, y particularmente en Ecuador, ligada a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE.UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política.

En contraste con los constructos teóricos creados dentro de la academia para ser aplicados a ciertos objetos o “casos” para el análisis, la interculturalidad, tal como es presentada y comprendida aquí, es un concepto formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano, concepto al que este movimiento se refiere hacia 1990 como “un principio ideológico”. Como tal, esta configuración conceptual es por sí misma “otra”. En primer lugar, porque proviene de un movimiento étnico-social más que

de una institución académica; luego, porque refleja un pensamiento que no se basa en los legados coloniales eurocéntricos ni en las perspectivas de la modernidad; y, finalmente, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, del norte global.

Este trabajo explora la significación de la interculturalidad como una perspectiva y práctica "otra", que encuentra su sostén y razón de existencia en la colonialidad del poder. Su intención no es reificar el concepto de interculturalidad o de "pensamiento indígena" en relación con ella. Al contrario, el trabajo busca llamar la atención sobre la relación entre la interculturalidad y la colonialidad del poder con la diferencia colonial, tal como son pensadas y practicadas particularmente por el pensamiento alternativo que el movimiento indígena produce con la mirada hacia la clasificación étnico-racial, la dominación estructural y la descolonización, tanto como hacia la contestación a y la distinción sobre las discusiones relativistas que efectúan sobre la diferencia cultural y la multiculturalidad.

Poniendo un énfasis particular en la noción de "interculturalidad epistémica", a la vez que como una práctica política como una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento, el artículo busca moverse alrededor de una simple asociación de interculturalidad con política cultural o identitaria, a través de configuraciones conceptuales que denotan otras formas de conocimiento, desde la necesaria diferencia colonial para la construcción de un mundo diferente. Su interés se orienta simultáneamente a clarificar cómo esas configuraciones son constitutivas del proyecto del movimiento indígena ecuatoriano y a considerar sus implicancias y posibilidades para el proyecto participativo del pensamiento crítico social, grupo en el que participa un creciente número de investigadores intervinculados en América Latina y EE.UU., y que se refleja en este volumen. Con este objetivo en mente, espero actuar aquí como una suerte de mediadora, dialogando con el movimiento indígena, tanto como con algunos conceptos clave que orientan el proyecto de pensamiento crítico social —al que Escobar refiere como "programa de investigación modernidad/colonialidad". En particular, y como una demostración de lo que el proyecto participativo encierra, aproximo elementos para ampliar el diálogo que sostengo con Walter Mignolo sobre interculturalidad en relación con diferencia colonial, movimientos indígenas y colonialidad del poder.

## Construcción de interculturalidad política, ideológica y epistémica de los movimientos indígenas

En la última década, la agencia de los movimientos indígenas andinos (en Ecuador y Bolivia) —cambiando la noción y la práctica del Estado-nación y construyendo una política diferente— ha invertido la hegemonía blanca-mestiza y, al mismo tiempo, ha posicionado a los pueblos indígenas local, regional y transnacionalmente como actores sociales y políticos. Las historias

(trans)locales y las acciones de estos movimientos confrontan los legados y las relaciones del colonialismo interno —lo que Rivera Cusicanqui (1993) llama la larga duración del colonialismo—, tanto como los designios globales del mundo moderno-colonial. Ellos tienen mucho qué ofrecer en términos de geopolíticas del conocimiento y de la colonialidad del poder.

Esta formulación ha sido más significativa en Ecuador que en todas las otras naciones latinoamericanas, porque allí la interculturalidad —como principio clave del proyecto político del movimiento indígena— está directamente orientada a sacudir el poder de la colonialidad y del imperialismo.[1] Particularmente, la interculturalidad, como había sido usada y comprendida por el movimiento hasta 1990, pone en cuestión la realidad sociopolítica del neocolonialismo como se reflejaba en los modelos de Estado, democracia y nación. También invita a reflexionar sobre ellas como parte de un proceso de descolonización y transformación (Walsh, 2002b).[2]

La Conaie —Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador— hace explícito en este proyecto político la significación conceptual, política e ideológica del término:

> El principio de interculturalidad respeta la diversidad de los pueblos y nacionalidades indígenas tanto ecuatorianos como de otros sectores sociales. Pero, al mismo tiempo, demanda la unidad de ellos en los niveles económico, social, económico y político, con la mirada vuelta hacia la transformación de las estructuras presentes [...]. (Conaie, 1997, p. 12)

Para Conaie, interculturalidad es un principio ideológico (uno de los nueve que constituyen y dirigen su proyecto político), clave en la construcción de “una nueva democracia”, naturalmente “anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista” —que garantiza “la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) en las tomas de decisión” (Conaie, 1997, p. 11). El Estado Plurinacional, un concepto muy usado por el movimiento boliviano katarista en los años 80,[3] refiere a

---

1 Cuando el movimiento indígena boliviano utiliza el término ha sido más en el contexto de la educación bilingüe y no generalmente en el sentido mayor de las esferas económica, política y social, o en la forma en que se refiere más directamente a la estructura del Estado y a las transformaciones institucionales.

2 Esta estrategia también es puesta en evidencia en los esfuerzos del movimiento por construir su propio modelo de educación como una respuesta a la “práctica generalizada de actitudes neocoloniales que tienden a eliminar conocimiento como un instrumento de desarrollo y de solución a los problemas socioculturales y económicos existentes” (DINIEB).

3 En contraste con el Ecuador, el interés actual de los movimientos indígenas bolivianos, particularmente el de los aymaras, no se centra en el Estado *per se*. Más bien su atención se orienta a la recuperación de la memoria en relación con la organización regional de los *ayllus*, como una forma para (re)pensar el proyecto estatal sin Estado. Tal pensamiento, a pesar de la diferencia de enfoque con la construcción ecuatoriana de un Estado Plurinacional, no es distinto en su intención política. Ambos movimientos nacionales forman parte de proyectos políticos que están pensados desde la experiencia vivida de la diferencia colonial y no desde la ideología del Estado.

la organización gubernamental que representa la unión del poder político, económico y social de todos los pueblos y nacionalidades, unidos bajo el mismo gobierno y dirigido por una Constitución. Distinto del presente Estado Uninacional, "reconoce, respeta y promueve la unidad, equidad y solidaridad entre todos los pueblos y nacionalidades existentes en Ecuador, al margen de sus diferencias históricas, políticas y culturales" (Conaie, 2003, p. 2), a la vez que representa

> [...] un proceso de transición desde el Estado capitalista, burgués y excluyente a través de un Estado Plurinacional inclusivo que integre a todos los sectores de la sociedad en sus aspectos social, económico, político, judicial y cultural. Es la transición desde el poder elitista dominante y clasista del Estado hacia un Estado Plurinacional que reúne a todos los sectores de la sociedad con representación y poder. El propósito del Estado Plurinacional es resolver gradualmente cada una de las herencias sociales cristalizadas como analfabetismo, pobreza, desempleo, racismo, producción incipiente, etc., trabajando para satisfacer básicamente las necesidades material, espiritual y cultural [...] que garanticen el ejercicio de los derechos individuales y colectivos. (Conaie, 2003, p. 2)

Es con este énfasis sobre la significación política e ideológica de un nuevo Estado Plurinacional, que la Conaie posiciona intencionalmente la interculturalidad en y como una parte central de prácticas y procesos que son necesariamente oposicionales, transformadores y contrahegemónicos. Es decir, la interculturalidad no está entendida como un simple nuevo concepto o término para referir al contacto y al conflicto entre el Occidente y otras civilizaciones (como algunos lo entienden a menudo). Tampoco sugiere una nueva política o lo que Dussel (2001) llama una "antipolítica" (p. 11) que, originada en "una práctica emancipatoria, deriva de una responsabilidad hacia el Otro".

Representa, en cambio, una configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas, como consecuencia de lo que Mignolo ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena.[4] Como Muyolema (2001, p. 349) argumenta, este lugar de enunciación es un "lugar político" que comprende, tanto al sujeto de la enunciación como un programa político y cultural, a la vez que un programa que desde mi perspectiva tiene también carácter epistémico.

¿Qué significa hablar de "giro epistémico" en relación con el concepto de interculturalidad y cuál es su incidencia en el programa del movimiento indígena? En mi continuado diálogo con el movimiento indígena y desde mi

---

4 Hablar de interculturalidad como una construcción de y desde un lugar indígena de enunciación no significa sugerir que otros sectores no puedan usar el término. Significa aceptar que en Ecuador ha venido siendo el movimiento indígena el que ha definido la interculturalidad y le ha dado significación social, política y ética.

comprensión de la construcción conceptual, interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construido desde la particularidad de la diferencia. Una diferencia, en la terminología de Mignolo, que es colonial, que es la consecuencia de la pasada y presente subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos. Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y, más aún, desde una posición de exterioridad, no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado. Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica "conoce" esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un conocimiento "otro". Un pensamiento "otro" que orienta el programa del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando), tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento "universal" de Occidente.

Un claro ejemplo puede encontrarse en la conceptualización y organización de la *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas* (Uinpi), a la que el movimiento llama *Amawtay wasi*, "La casa del conocimiento". Fue fundada en el año 2000 como un componente educacional del proyecto político de la Conaie, basado en la necesidad de preparar pensadores que pudieran ocupar un rol como reales protagonistas en la construcción de una sociedad más equitativa y justa. Con esto en mente, la Uinpi se orienta a través de una co-construcción intercultural de teoría, reflexión y práctica que facilita una comprensión diferente de las realidades global, nacional y local y, al mismo tiempo, articula diversas racionalidades y cosmovisiones en una "racionalidad de Abya Yala que tiene un carácter fundamentalmente vivido e interrelacional" (Conaie-ICCI, 2003, p. 18). En contraste con otras instituciones de enseñanza superior, es un proyecto intelectual, social y político de las nacionalidades y pueblos indígenas, lanzado a toda la sociedad ecuatoriana y pensado desde la necesidad de (re)construir conocimientos orientados a posibilitar un real impacto social. Como dos de sus líderes anotan, es una forma de sacudir el yugo colonial, de confrontación intelectual con el neocolonialismo, de revalúo de conocimientos que durante milenios han mantenido la coherencia y la personalidad del pueblo andino, y una forma de consolidar un espacio universitario que ayuda a desmantelar la supuesta universalidad del conocimiento occidental, confrontando esta producción de conocimiento con la de los pueblos indígenas (Macas y Lozano, 2001). Después de más de tres años de su inauguración, Uinpi sigue esperando recibir la autorización estatal.

Esta Universidad sigue siendo una referencia clave, no sólo para Ecuador sino para Suramérica en general. Como esta descripción detalla:

> La UINPI no se reduce a ser una institución más que replica las relaciones de poder existentes en la sociedad en la que el pueblo indígena es un aspecto formal o circunstancial del currículo. No está inventando un espacio de conocimiento reservado sólo al pueblo indígena en el que los contenidos fundamentales han merecido distinguirse como indígenas y en la que los criterios de verdad y poder se reproducen. La creación de la UINPI no significa la división de la ciencia entre la que es y no es indígena. Significa la oportunidad de embarcarse en un diálogo teórico fundado en la interculturalidad. Significa la creación de un nuevo campo conceptual, analítico y teórico que pueda generar nuevos conceptos, categorías y nociones por debajo de la construcción de la interculturalidad y de comprensión de la alteridad. (ICCI, 2000, pp. 6-7)

Como lo señalé en otro lugar (Walsh, 2002b), la propuesta refleja la necesidad de alentar procesos de translación mutua de conocimientos, en lo plural (Vera, 1997). El objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento, ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teoréticas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos. Surge aquí la posibilidad de hablar de una "ínter-epistemología" como una forma posible de referir ese campo relacional.

En esta construcción conceptual, tanto con la mirada de la UINPI como del proyecto político mayor, interculturalidad señala una política cultural y un pensamiento oposicional, no basado simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más dirigido a la transformación estructural sociohistórica. Una política y un pensamiento tendidos a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad; una política que parta de y en la confrontación del poder, pero que también proponga otra lógica de incorporación. Una lógica radicalmente distinta de la que orientan las políticas de la diversidad estatales, que no busque la inclusión en el Estado-nación como está establecido, sino que, en cambio, conciba una construcción alternativa de organización, sociedad, educación y gobierno, en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva. Como tal, la lógica de la interculturalidad es importante, no sólo para comprender el proyecto del movimiento indígena ecuatoriano, sino también —como Mignolo lo ha subrayado (Walsh, 2002a)— para imaginar una futura diferencia.

Pero mientras la configuración y la práctica de la interculturalidad en el concepto del movimiento indígena están claramente sostenidas en las experiencias históricas y en la racialización que formó la colonialidad del poder en las Américas (Quijano, 1999), esta configuración y esta práctica continúan concibiendo la noción de que el conflicto es indígena-blanco-mestizo. Como tal, las identidades negras, la cultura negra y la producción epistémica quedan invisibilizadas en las propuestas indígenas, contribuyendo también a la subalternización de los afro-ecuatorianos, ya no sólo por la sociedad dominante sino también por el movimiento indígena. De este modo, el proceso de racialización y de racismo subjetivo, institucional y epistémico no

está vencido sino, en cierto sentido, reconfigurado; esto trae a mi mente el argumento de Fanon de un “sentimiento de inexistencia” (1976). Es por esta razón que los negros son reticentes en asumir la interculturalidad tal como es propuesta por el movimiento indígena. La interculturalidad, en el caso de los afroecuatorianos, se refiere menos a la transformación social y política y más al proceso interno de la comunidad de base; apunta a la necesidad de reconocer y visibilizar los conflictos racializados entre distintos grupos, incluidos indígenas y negros, y la necesidad de asumir los procesos dentro (*dentro de casa*) como precursores de las interrelaciones. El hecho de que esta corroboración incluya la recuperación y reconstrucción de la memoria colectiva y el conocimiento colectivos (García, 2003b y León, 2003) revela la operación de una interculturalidad epistémica que se vincula también —aunque por diferentes caminos— a los procesos políticos y sociales.

Por lo tanto, lo que aquí se hace evidente es que la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternizados, y que la interculturalidad no es un concepto que quede fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia. Más bien, y en una sociedad como la ecuatoriana, concebida nacional e internacionalmente como nación andina “indígena”, los patrones de poder a los cuales Quijano hace referencia continúan siendo las marcas diferenciales de etnicidad y raza.

### Interculturalidad, multiculturalismo y diferencia colonial

Después de haber comprendido las construcciones conceptuales de la interculturalidad, la distinción con el concepto de multiculturalismo resulta vital. Lo es tanto para el desarrollo de nuestro proyecto conjunto como para pensar y actuar hacia un futuro que ofrezca alternativas al capitalismo, especialmente a su más reciente formación neoliberal. Walter Mignolo sugiere que la dificultad para comprender la diferencia entre estas dos palabras

> [...] señala una de las dificultades del monotopismo en el pensamiento moderno: la imposibilidad de pensar fuera de las categorías de la modernidad, y de no ser capaz de comprender la importancia de la geopolítica del conocimiento y del lugar de enunciación epistémico, político y ético. (Walsh, 2002a)

Por lo tanto, la interculturalidad forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena, pero también de otros grupos subalternos; un pensamiento que contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalismo, la lógica y la significación de aquello que tiende a sostener los intereses hegemónicos. Además, esto es así precisamente porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occiden-

tales que de los movimientos sociohistóricos y de las demandas y propuestas subalternas. El término, por sí mismo, instala y hace visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer desaparecer y a oscurecer las historias locales y autoriza un sentido "universal" de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.

En su uso, no sólo en Ecuador sino en la región andina, el término básicamente refiere la diversidad de la sociedad y la necesidad de mantener "la unidad en la diversidad". En la práctica, ha significado en los años recientes una concesión hacia la diversidad en el "uni" o Estado-nación singular —*la diversidad en la unidad* (Walsh, 2002c). Como Muyolema puntualiza, esta concesión a la otredad se circunscribe a la insularidad del orden nacional, dejando incuestionada la base ideológica de la nación. El reconocimiento —en un número importante de constituciones latinoamericanas en la época de los 90— de la naturaleza multi o pluricultural de las sociedades es demostrativa de esta orientación, como también la inclusión de la interculturalidad en las reformas educativas de Perú, Bolivia y Ecuador con un criterio transversal; una inclusión que, en esencia, significó un poco menos que las mínimas (y a menudo estereotipadas) consideraciones hacia la "diversidad étnica".

La significación práctica de este problema, particularmente en educación, puede observarse en una cantidad de esferas incluidas; por ejemplo, la producción de textos escolares, la formación de maestros y los currículos usados en las escuelas. Bajo la sombrilla de la "interculturalidad", los libros de texto que se publican responden a una política de representación que, incorporando muchas imágenes de indígenas y de los pueblos negros, sólo sirven para reforzar estereotipos y procesos coloniales de racialización.[5] En la formación docente, la discusión sobre la interculturalidad se encuentra en general limitada —si existe— al tratamiento antropológico de la tradición folklórica. En la clase, la aplicación es marginal al máximo. Como explicó recientemente una directora afroecuatoriana (la única directora negra en una amplia región geográfica) de una escuela de educación superior, con un cuerpo de estudiantes negros y un grupo de maestros en su mayoría no negros, "interculturalidad" es el término que el maestro mestizo emplea como una justificación para sus prácticas de exclusión o de tratamiento superficial de la historia, el conocimiento y la cultura negros. Ellos usan "interculturalidad" como un argumento contra la etnoeducación o los cursos específicos marcados por la recuperación de nuestro conocimiento, sosteniendo que el currículo puede incorporar elementos de la práctica local, pero que ese conocimiento no forma parte de una verdadera episteme, de una "ciencia real". Este ejemplo señala claramente las tensiones y sacudimientos sociales, políticos, epistémicos, raciales que sostienen las configuraciones conceptuales y las prácticas asociadas con la interculturalidad, del mismo modo como las ten-

[5] Para una excelente discusión de este problema, cfr. *Textos escolares e interculturalidad. La representación de la diversidad cultural ecuatoriana*, tesis de maestría de Sebastián Granda.

dencias hegemónicas trabajan para diluir ese otro carácter y esa otra lógica con la que se disfraza nada menos que el multiculturalismo neoliberal.

Es más, la falta de una clara distinción entre los términos se ha vuelto más complicada en Ecuador con la reforma constitucional de 1998, en la cual el Estado asume la responsabilidad de "alimentar la interculturalidad inspirada en sus políticas e integrada a sus instituciones en concordancia con los principios de equidad e igualdad de las culturas". Como señalé en otra oportunidad, este uso intencional de interculturalidad es una parte constitutiva de las estrategias del Estado (Walsh, 2002b y 2002d). Más que una simple sinonimia terminológica, refleja un esfuerzo por incorporar las demandas y el discurso subalternos "dentro" del aparato estatal. Una estrategia que, desde 1990 y en respuesta al proyecto emergente de los movimientos indígenas, tuvo como objetivo una política de incorporación y división, diseñada "no simplemente para debilitar la oposición, sino para hacerlo en el orden de asegurar la implementación de un proyecto neoliberal" (Walsh, 2002b, p. 79). Por esta razón, y como vengo acordando con Mignolo, el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por los proyectos de las fundaciones multilaterales como un nuevo "gancho" del mercado.

Al asumir la interculturalidad dentro de la política y el discurso del Estado, y de modo similar dentro del discurso y las políticas de instituciones multilaterales como el Banco Mundial, su fundamental significación transformativa, tal como es concebida por los movimientos indígenas, es debilitada y co-optada. Similar paralelismo es observable en las reformas educativas de Ecuador y Bolivia que hacen referencia a los legados coloniales, aparentando que tales legados están siendo rectificados en la nueva diversidad política del Estado. Pareciera que todo lo que acá venimos testimoniando no es otra cosa que la integración de conceptos concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial dentro de los paradigmas hegemónicos, vaciándolos de su oposición política, ética y epistémica. El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta la estructura social e institucional que construye, reproduce y mantiene estas inequidades. El problema, entonces, no se centra simplemente en las políticas del multiculturalismo como un nuevo paradigma dominante en la región y en el globo, sino en las vías que cada política utiliza para ofuscar, tanto la subalternidad colonial como las consecuencias de la diferencia colonial, incluyendo lo que Mignolo ha designado como "racismo epistémico de la modernidad" (Mignolo, 2003).

Cada una de estas cuestiones es aplicable a las disciplinas académicas. La reciente "apertura" del campo de la filosofía, por ejemplo, para incluir o incorporar a los "otros" (otras culturas, otros conocimientos), sin ningún cambio radical en la dominancia blanca y blanco-mestiza prevaleciente, y con la estructura y el sistema eurocéntricos de pensamiento, filosofía que es referida como "intercultural" por intelectuales latinoamericanos como Raúl

Fornet-Betancourt, Arturo Roig y otros, parece no ser nada más que una manifestación del nuevo multiculturalismo disciplinario. Más bien nutre un diálogo sobre la diferencialidad localizada: pensamiento basado en el reconocimiento de que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia epistémica. La interculturalidad, tal como aquí es comprendida y aplicada, promueve una inclusión vacía de “lugar político”. Dicho de otro modo, se lleva a cabo una semblanza de la inclusión mientras, en la práctica, se realiza una exclusión de indígenas y afros (pero también de mujeres, campesinos y otros grupos históricamente subalternizados), como sujetos con un proyecto y una crítica epistémica, política y cultural; un pensamiento que difiere radicalmente en su lógica y en su fundación sociohistórica y política de la de los filósofos blancos y blanco-mestizos, de base eurocéntrica, es el que propone un “diálogo intercultural”, el cual permite un “descubrimiento de América en toda su variedad y diversidad” (Fornet-Betancourt, 2002, p. 131).

En contraste con este uso por parte de las disciplinas y el Estado, la interculturalidad, tal como es concebida por el movimiento indígena, introduce el juego de la diferencia colonial, que el concepto de multiculturalidad esconde. Como Mignolo señala claramente:

> Por eso, cuando la palabra interculturalidad la emplea el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a multiculturalidad. El Estado quiere ser *inclusivo*, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de las políticas de Estado. En cambio, el proyecto intercultural en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una *transformación*. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder; esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder —todavía existente— de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de la educación, la economía, la ley. (Walsh, 2002a, p. 26)

Al comprender la interculturalidad desde la perspectiva de la diferencia colonial, se introduce de entrada la dimensión del poder, que generalmente es olvidada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural (Escobar, 2003) y en el tratamiento de orientación liberal de la diversidad étnica y cultural que el multiculturalismo, particularmente en sus versiones oficial y académica, sostiene. Por otra parte, y tomada en conjunto, la interculturalidad y la diferencia colonial no son comprendidas por su carácter descriptivo —de identidad política o particularismos minoritarios—, sino más bien como indicativas de una realidad estructural histórica y sociopolítica necesitada de descolonización y transformación. Más aún, denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político, sino que infiltre un verdadero sistema de pensamiento.

## La "otra" dimensión de la interculturalidad: descolonización y transformaciones socio-políticas

Si bien el movimiento no usa los términos diferencia colonial o colonialidad del poder, tiene muy en claro que su discurso, pensamiento y práctica derivan de la experiencia del colonialismo a través de las manifestaciones de colonialidad; lo que Luis Macas[6] llama el "problema estructural de la cizaña colonial". Esto quiere decir que el proyecto social, político y epistémico del movimiento se origina allí, pero que también aporta evidencia sobre las condiciones coloniales del presente y vincula al pasado a través de la descolonización política que usa el concepto de interculturalidad como su principal orientación.

Lo que es importante destacar aquí no es solamente lo que el concepto de diferencia colonial ofrece a la interculturalidad, sino lo que la práctica de la interculturalidad aporta a los conceptos de "diferencia colonial" y "colonialidad del poder". En esencia, la interculturalidad es un paradigma "otro" que cuestiona y modifica la colonialidad del poder, mientras, al mismo tiempo, hace visible la diferencia colonial. Al añadir una dimensión epistemológica "otra" a este concepto —una dimensión concebida en relación con y a través de verdaderas experiencias de subalternización promulgadas por la colonialidad— la interculturalidad ofrece *un camino para pensar desde la diferencia* a través de la descolonización y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta. El hecho de que este pensamiento no trasciende simplemente la diferencia colonial, sino que la visibiliza y rearticula en nuevas políticas de la subjetividad y una diferencia lógica, lo hace crítico porque modifica el presente de la colonialidad del poder y del sistema mundo moderno/colonial.

Desde 1990 el movimiento indígena ha hecho evidente, en forma cada vez más creciente, sus estrategias de visibilización y rearticulación de la diferencia colonial, aunque estas estrategias se fueron modificando en el tiempo. Las grandes movilizaciones, desde 1990, por ejemplo, visibilizaron y construyeron una base étnica de política de resistencia, alterando la percepción generalizada sobre los pueblos indígenas, considerados campesinos rurales y peones, hacia una percepción diferente por la que se conciben como actores sociales y políticos. Tal cambio proveyó de las bases, no sólo para un nuevo reconocimiento de y a través del movimiento indígena, sino también, lo que es más importante, la corroboración de una organización sociopolítica dentro del movimiento mismo, tanto a nivel local como nacional. En 1991, el Ministro de Bienestar Social se refirió a la Conaie como parte de un proceso sin comparación en la historia del país.

En este proceso, la interculturalidad ha llegado a ser la herramienta conceptual que organiza la diferencia colonial, las políticas de la subjetividad del movimiento y su pensamiento y acciones en relación con el problema de la

[6] Líder indígena, presidente de la Conaie.

colonialidad del poder. Del mismo modo, es la subalternización propagada por la diferencia colonial y la colonialidad del poder la que creó (y continúa creando) las condiciones para el proyecto de interculturalidad. En este sentido, el concepto se encuentra inevitablemente interrelacionado. No obstante, no es sólo la interconexión de los términos lo que acá nos interesa, sino, más bien, cómo estas interconexiones facilitan una clave para el "posicionamiento crítico fronterizo", cuyo carácter epistémico, político y ético se orienta a la diferencia y a la transformación de las matrices del poder colonial. Es decir, un posicionamiento en términos tanto de pensamiento como de praxis, que se mueve más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico (mientras, al mismo tiempo, incorpora estas categorías desde espacios interiores y exteriores), que parten desde una otredad de la diferencia de lógica, de modernidad/colonialidad y que se encuentra sostenida en las confrontaciones entre distintas concepciones de la sociedad, proponiendo reales alternativas.

La noción de posicionamiento crítico fronterizo radica en la concepción de pensamiento fronterizo de Mignolo (2002): una forma "de pensar la otredad, de moverse a través de 'otra lógica', en suma, de cambiar los términos no sólo en el sentido de mantener una conversación" (pp. 69-70).

> [Interculturalidad] es un buen ejemplo del potencial epistémico de una epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite del conocimiento indígena subordinado por la colonialidad del poder, marginalizado por la diferencia colonial y el conocimiento occidental trasladado a la perspectiva indígena del conocimiento y su concepción política y ética. (Walsh, 2002a, pp. 27-28)

Mientras la construcción misma de la interculturalidad es un ejemplo obvio del pensamiento fronterizo, su aplicación epistémica y sociopolítica en la Uinpi, a la que el movimiento designa como *pluriversidad*, en oposición a *universidad*, deja bien clara la idea de pensamiento fronterizo. Su estructura y organización parten de una lógica tomada del conocimiento y la cosmovisión indígenas. El currículo pone a éstos en diálogo crítico con el conocimiento y las formas de conocimiento típicamente asociadas al mundo occidental. En este proceso, el conocimiento y el pensamiento indígena no se encuentran reificados sino que sirven como base desde donde "dialogar con", revirtiendo la histórica subalternización y proponiendo una incorporación diferente. Como Mignolo anota, este pensamiento "pluritópico y dialógico" de la universidad (y del Estado) contrasta con su carácter "monotópico e inclusivo".

Es esta reformulación del conocimiento en diálogo con otros conocimientos la que abre una nueva perspectiva de un orden geopolítico de producción del conocimiento (Mignolo, 2000, p. 69). Una reformulación y perspectiva que no llevan simplemente a poner el conocimiento en diálogo sino a adoptar un posicionamiento crítico sobre esos conocimientos ante los objetivos del proyecto de transformación. En estos proyectos vemos un pensamiento crítico fronterizo y un posicionamiento que irrumpe en la universalidad de

constructos como conocimiento, Estado y poder, afirmando las perspectivas indígenas y trabajando en el límite de las perspectivas indígenas y no-indígenas, alimentando una "interculturalización". Hablar de un "posicionamiento crítico fronterizo" significa reconocer la capacidad del movimiento para entrar a/dentro del trabajo con y entre los espacios social, político y epistémico antes negados, y reconceptualizar esos espacios a través de formas que respondan a la persistente recolonialización de poder, mirando hacia la creación de una civilización alternativa.

## Bibliografía


Amawtay Wasi. (2004). *Documento base.* Quito: Amawtay Wasi.

Bogues, Anthony. (2003). *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intelectuals.* New York: Routledge.

Conaie. (2003). *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la Conaie.* Quito: Conaie.

_______. (1997). *Proyecto Político*, Quito: Conaie.

_______. (1994). *Proyecto Político*, Quito: Conaie.

Conaie-ICCI. (2003). *"Amawtay wasi". Casa de la sabiduría. Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Propuesta de camino sin camino.* Quito: Conaie-ICCI.

Dussel, Enrique. (2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

*El Comercio.* (2003). "G. Talahua tomó las riendas de Pachakutik", octubre 21.

Escobar, Arturo. (2003). "*Worlds and Knowledges Otherwise:* The Latin America Modernity/Coloniality Research Program", Paper presented at the Third International Congress of Latinoamericanists in Europe, Amsterdam, July 3-6.

Fanon, Frantz. (1967). *Black Skin, White Masks.* New York: Grove.

Fornet-Betancourt, Raúl. (2002). "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica". En Graciano González y R. Arnaiz (coords.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural* (pp. 123-140). Madrid: Biblioteca Nueva.

García Salazar, Juan (comp.). (2003a). *Papá Roncón. Historia de vida.* Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar.

_______. (2003b). *Guardianes de la tradición. Compositores y decimeros.* Quito: Génesis.

Gordon, Lewis. (2000). *Existentia Africana. Understanding Africana Existential Thought.* New York: Routledge.

_______. (1995). *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences.* New York: Routledge.

Granda, Sebastián. (2002). *Textos escolares e interculturalidad: la representación de la diversidad cultural ecuatoriana,* Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Hall, Stuart. (1997). “The Spectacle of the ‘Other’ ”. En Stuart Hall (ed.). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices.* London: Sage.
Hall, Stuart. (1996). “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Etnicity”. En David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies.* London: Routledge.
Henry, Paget. (2000). *Caliban’s Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy.* New York: Routledge.
ICCI. (2000). “La Universidad Intercultural”. En *Boletín ICCI-Rimai* 19, 4-9. http://icci.nativeweb.org.
Khatibi, Abdelkebir. (2001). “Maghreb plural”. En Walter Mignolo (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 71-92). Buenos Aires: Signo.
Kowii, Ariruma. (2003). “Democracia plural y políticas interculturales”, Exposición presentada en el curso *Interculturalidad y políticas culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, marzo.
León, Edizon. (2003). *(Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual,* Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
Macas, Luis y Lozano, Alfredo. (2001). “Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador”. http://uinpi.nativeweb.org/docs/macas1/macas1.html.
Maldonado-Torres, Nelson. (2004a). “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality”. *City* 8, 1 April, 29-56.
Maldonado-Torres, Nelson. (2004b). Comments at the workshop *Critical Theory and Decolonization, Conversations between Eorocentered Critique of Modernity and the Modernity/Coloniality Perspective in Latin/o/a Americas.* Durham: Duke University, UNC, May 30.
McCarthy, Cameron and Crichlow, Warren (eds.). (1993). *Race, Identity, and Representation in Education.* New York: Routledge.
Mignolo, Walter. (2003). “Prefacio a la edición castellana e Introducción”. En *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp. 19-110). Madrid: Akal.
_______. (2000). *Local Histories/Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press.
Muyolema, Armando. (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En I. Rodríguez (ed). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (pp. 365-380). Amsterdam: Rodopi.
Rivera Cusicanqui, Silvia. (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En Albó y Barrios (coords). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política* (pp. 26-139). La Paz: Cipca.

Sleeter, Christine. (1991). “Race, Gender, and Disability in Current Textbooks”. En *The Politics of the Textbook* (pp. 78-110). New York: Routledge.
Tituaña, Auki. (2000). “Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador”. En M. Apple and L. Christian-Smith (eds.). *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI* (pp. 107-118). Quito: Flacso/Ibis.
Vera Herrera, Ramón. (1997). “La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber)”. *Chiapas,* 5, 75-95.
Walsh, Catherine. (2006). “Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies ‘Others’ in the Andes”. *Cultural Studies.*
_______. (2005). “‘Other’ Knowledges, ‘Other’ Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the ‘Other’ America”, ponencia presentada en el congreso “Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique”, University of California Berkeley, April 21-23.
_______. (2005a). “(Post)Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement’s Practices and Politics of (Re)signification and Decolonization”. En Enrique Dussel, Mabel Moraña y Carlos Jáuregui (eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Post-Colonial Debate.* Durham: Duke University Press.
_______. (2005b). “Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización”. *Boletín ICCI-Rimai,* 6, marzo.
_______. (2002a). “Las geopolíticas de conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 17-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
_______. (2002b). “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 175-214). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
_______. (2002c). “(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* (pp. 115-142). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
_______. (2002d). “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”. En Judith Salgado (comp.). *Justicia indígena. Aportes para un debate* (pp. 23-36). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
_______. (2000). “Políticas y significados conflictivos”. *Nueva Sociedad* 165, 121-133.
Walsh, Catherine y Edizon León. (2006). “Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality”. En: Marina Banchetti and Clevis Headley (eds.). *Shifting the*

*Geography of Reason: Gender, Science and Religion.* London: Cambridge Scholars Press.

Walsh, Catherine, Edizon León y Eduardo Restrepo. (2005a). "Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador". *Tablero.*

_______. (2005b). "Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador". En *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social.* Bogotá: Convenio Andrés Bello.

# DESCOLONIZANDO LOS UNIVERSALISMOS OCCIDENTALES: EL PLURI-VERSALISMO TRANSMODERNO DECOLONIAL DESDE AIMÉ CÉSAIRE HASTA LOS ZAPATISTAS

*Ramón Grosfoguel*

Este trabajo discute el concepto de universalidad en la tradición filosófica occidental y propone maneras 'otras', decoloniales, de pensar la universalidad a partir del pensamiento de Aimé Césaire, Enrique Dussel y los zapatistas. La primera parte discute el concepto de universalidad, desde Descartes hasta Marx. La segunda parte discute la universalidad desde una perspectiva decolonial afro-caribeña, tal como la propone Aimé Césaire. La tercera parte analiza el concepto de transmodernidad propuesto por Enrique Dussel, y la cuarta discute la diferencia entre posmodernidad y transmodernidad, usando como ejemplo la noción posmoderna de hegemonía propuesta por Ernesto Laclau, contrastándola con la noción transmoderna de la política propuesta por los zapatistas. Finalmente, se discuten las implicaciones de todo esto para el debate de la izquierda acerca del partido de vanguardia *vs.* movimiento de retaguardia.

## El universalismo occidental: desde Descartes hasta Marx

En Occidente hay una larga tradición de pensamiento acerca de lo universal. Descartes (1999), fundador de la filosofía moderna con su lema "yo pienso, luego soy", entendía lo universal como un conocimiento eterno, más allá del tiempo y el espacio; es decir, como equivalente a la mirada de Dios. En la lucha contra la Teología cristiana hegemónica en la época (mediados del siglo XVII) que, siguiendo a Walter Mignolo (2000), llamaré aquí la teo-política del conocimiento, Descartes puso al "yo" donde antes estaba Dios como fundamento del conocimiento. Todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el "sujeto", el "yo". Para poder reclamar la posibilidad de un conocimiento más allá del tiempo y el espacio, desde el ojo de Dios, era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio; es decir, vaciar

al sujeto de toda determinación espacial o temporal. De ahí que el dualismo sea un eje fundamental constitutivo del cartesianismo. El dualismo es lo que permite situar al sujeto en un "no-lugar" y en un "no-tiempo", lo cual le habilita para hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial. Para poder situar al sujeto como fundamento de todo conocimiento, el monólogo interno del sujeto, sin ninguna relación dialógica con otros seres humanos, le permite hacer un reclamo de acceso a la verdad de forma *sui generis*, es decir, como autogenerado, insulado de relaciones sociales con otros seres humanos. El mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inagura la ego-política del conocimiento, que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento. En la ego-política del conocimiento el sujeto de enunciación queda borrado, escondido, camuflado en lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez ha llamado la "hybris del punto cero" (Castro-Gomez, 2005). Se trata, entonces, de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.

Enrique Dussel (1994) nos ha recordado, en múltiples ocasiones, que el *ego cogito* cartesiano del "yo pienso, luego soy" está precedido por 150 años del *ego conquirus* imperial del "yo conquisto, luego soy". Recordemos que Descartes escribía su filosofía desde Amsterdam, justo en el momento en que Holanda pasa a ser el centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII. Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial. De manera que el mito dualista y solipsista de un sujeto auto-generado, sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, inaugura el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal, más allá del espacio y el tiempo, por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y borrando el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial. El solipsismo cartesiano va a ser cuestionado por la filosofía occidental misma. Sin embargo, lo que va a perdurar como una

contribución más permanente del cartesianismo hasta hoy es la filosofía sin rostro del punto cero, que será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico. Aun cuando algunas corrientes, como el psicoanálisis y el marxismo, hayan cuestionado estas premisas, todavía los marxistas y psicoanalistas producen conocimiento desde el punto cero, es decir, sin cuestionar el lugar desde el cual hablan y producen conocimiento. Esto es fundamental para nuestro tema porque el concepto de universalidad que va a quedar impreso en la filosofía occidental, a partir de Descartes, es el universalismo abstracto. Abstracto en dos sentidos: primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto (el de los enunciados) es posible solamente si se asume el segundo (el del sujeto de enunciación). El primer sentido de universalismo abstracto, el del universalismo basado en un conocimiento con pretensiones de eternidad espacio-temporal, de enunciados que se “abstraen” de toda espacialidad y temporalidad, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, en el sentido epistémico del sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal, el de la ego-política del conocimiento, ha continuado, hasta nuestros días, con el punto cero de las ciencias occidentales, aun entre los críticos del propio René Descartes, y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo.

Immanuel Kant (2004a), un siglo más tarde (siglo XVIII), pretende resolver algunos de los dilemas del universalismo cartesiano, poniendo las categorías de espacio y tiempo como innatas al “hombre” y, por tanto, como categorías universales *a priori* de todo conocimiento. El sujeto trascendental kantiano no puede producir conocimiento fuera de las categorías de tiempo y espacio, como pretende el cartesianismo, porque dichas categorías ya están en la mente de todos los hombres antes de toda experiencia (Kant, 2004a). Para Kant, estas son las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad universalista, esto es, de que todos los hombres puedan comportarse moralmente. Contrario a Descartes, para Kant el conocimiento humano tiene límites, y no puede conocer “la cosa en sí”. Pero, reformando y continuando la tradición cartesiana, para Kant son las categorías *a priori*, compartidas por todos los hombres, las que permiten organizar el caos del mundo empírico, de tal manera que se pueda producir un conocimiento que sea reconocido intersubjetivamente como verdadero y universal.

Claro, el eurocentrismo implícito en Descartes lo hace explícito Kant (2004b). En este último, la razón trascendental no va a ser una característica de todos los seres que, desde una perspectiva descolonizadora, anti-racista y anti-sexista, incluiríamos como seres humanos. Para Kant, la razón trascendental solamente la tienen aquellos considerados "hombres". Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant la razón trascendental es masculina, blanca y europea (Kant, 2004b). Los hombres africanos, asiáticos, indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen capacidad de "razón". La geografía de la razón cambia con Kant, pues él escribe su filosofía desde Alemania, en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia e Inglaterra) desplazan a Holanda, y en competencia entre ellos se constituyen en el nuevo centro del sistema-mundo.

En Kant se mantiene el dualismo mente-cuerpo y el solipsismo cartesiano, pero reformados y actualizados. Kant cuestiona el primer tipo de universalismo abstracto cartesiano (el de los enunciados), es decir, la posibilidad de un conocimiento eterno de la cosa en sí, más allá de toda categoría de espacio-temporalidad. Pero mantiene y profundiza el segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, el epistemológico, donde al hacer explícito lo que en Descartes era implícito, solamente el hombre europeo tiene acceso a producir conocimientos universales, es decir, donde a nivel del sujeto de enunciación, un particular define para todos en el planeta qué es lo universal. De ahí que cuando Kant propone su cosmopolitanismo se trata de un provincialismo europeo, camuflado de cosmopolitanismo universalista y vendido al resto del mundo como diseño global/imperial.

Hegel (1999), en las primeras tres décadas del siglo XIX, revoluciona de dos maneras fundamentales la filosofía occidental. Hegel cuestiona el solipsismo para situar el sujeto de enunciación en un contexto histórico-universal (Hegel, 1997; 1999), y supera el dualismo al plantear la identidad del sujeto y el objeto (Hegel, 2004). Esto lo logra cuestionando el trascendentalismo kantiano de dos maneras: 1) en lugar de categorías innatas, Hegel (1999) historiza las categorías filosóficas; y 2) en lugar del dualismo kantiano acerca de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, para Hegel (2004) la verdad es el todo, es decir, el proceso mismo del movimiento dialéctico del pensamiento que capta el movimiento de la cosa misma. Para Hegel el movimiento del pensamiento va de lo abstracto a lo concreto. El desarrollo de las categorías corre paralelo a la historia universal, siendo ésta una expresión de la primera. Las categorías o conceptos se deducen a partir de las mediaciones, contradicciones y negaciones del pensamiento, y se mueven de universales abstractos hacia universales concretos. Por negación de categorías, Hegel no quiere decir desaparición de las mismas sino subsunción; es decir que las categorías simples se mantienen como determinaciones de las categorías más complejas. A través de ese movimiento Hegel pretende llegar a un Saber Absoluto, válido más allá de todo tiempo y espacio. Por universalismo abs-

tracto Hegel entiende categorías simples; es decir, sin determinaciones; que no contienen dentro de sí otras categorías. Éste es el punto de partida hegeliano.

Lo universal concreto para Hegel serían aquellas categorías complejas que, después de que el pensamiento haya pasado por varias negaciones y mediaciones, son ricas en múltiples determinaciones (Hegel, 1997; 1999). Por múltiples determinaciones Hegel entiende aquellas categorías complejas que contienen subsumidas (sin que desaparezcan) las categorías más simples, negadas a través de un proceso dialéctico de pensamiento. El método dialéctico hegeliano es una maquinaria epistémica que va a subsumir y transformar toda alteridad y diferencia en parte de lo mismo, hasta llegar al Saber Absoluto, que sería "el saber de todos los saberes" y que coincidiría con el fin de la historia, pues de ahí en adelante nada nuevo puede ser producido a nivel del pensamiento y de la historia humana. En la pretensión del Saber Absoluto, Hegel termina traicionando su innovación a nivel del universalismo de Tipo I, el de los enunciados, cuando, en lugar de continuar con su historización de las categorías y los enunciados, el Saber Absoluto sería un nuevo tipo de universalismo cartesiano, verdadero para toda la humanidad y para todo tiempo y espacio. La diferencia entre Descartes y Hegel sería que para el primero el universalismo eterno sería *a priori*, mientras que para el segundo el universal eterno sólo sería posible a través de una reconstrucción histórica *a posteriori* del Espíritu Universal, a través de toda la historia de la humanidad. Pero por "humanidad" Hegel no reconoce a todos los humanos. Hegel se veía a sí mismo como el filósofo de los filósofos, como el filósofo del fin de la historia. Hegel, en continuidad con el racismo epistémico de los filósofos occidentales que le antecedieron, concebía el Espíritu Universal, la razón, moviéndose de Oriente hacia Occidente (Hegel, 1999). Oriente es el pasado que quedó estancado; Occidente es el presente que desarrolló el Espíritu Universal; y la América blanca es el futuro. Si Asia forma una etapa inferior del Espíritu Universal, África y el mundo indígena no forman parte del mismo, y las mujeres ni siquiera son mencionadas, excepto para hablar del matrimonio y la familia. Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto, en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podría ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo, y la multiplicidad de las determinaciones del Saber Absoluto es subsumida en el interior de la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. Por consiguiente, el racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (Tipo II), donde desde un particular se define lo universal, queda intacto en Hegel. Filosofías otras, como las orientales, eran inferiorizadas y, en el caso de las filosofías indígenas y africanas, no eran dignas de ser llamadas filosofías, pues el Espíritu Universal nunca pasó por allá.

Marx, a mediados del siglo XIX, hace variaciones importantes dentro de la trayectoria del pensamiento filosófico occidental. Vamos a limitarnos aquí

a los dos tipos de universalismo en discusión. Marx hace una crítica a la dialéctica hegeliana, por su idealismo, y al materialismo de Feuerbach, por su mecanicismo/reduccionismo, por su ausencia de dialéctica frente a la práctica humana de transformación de la naturaleza y de sí mismo. Para Marx, el movimiento hegeliano de lo abstracto a lo concreto no es un movimiento simplemente de categorías filosóficas, sino de categorías de la economía política (Marx, 1972). Contrario a Hegel, para Marx las determinaciones de la economía política sobre la vida social de los humanos adquieren primacía sobre las determinaciones conceptuales. De ahí que Marx, el elevarse de lo abstracto a lo concreto hegeliano lo entiende como un movimiento del pensamiento en el interior de las categorías de la economía política de su época (*Ibid.).* Aunque la definición de abstracto y concreto es muy parecida en Hegel, donde lo concreto es lo rico en múltiples determinaciones, Marx se diferencia de Hegel en la primacía que le da a las categorías de la economía política, y en el hecho de que hay un movimiento anterior al elevarse de lo abstracto a lo concreto, que Hegel no reconoce, y es el movimiento de lo concreto hacia lo abstracto; es decir, desde la percepción sensorial y la realidad empírica, situadas en un momento de la evolución de la economía política y la lucha de clases, hacia las categorías más abstractas (Marx, 1972).

Al igual que Hegel, Marx historiza las categorías. Sin embargo, lo que para Hegel es el punto de partida, es decir, las categorías universales más abstractas, para desde ahí ir deduciendo la realidad, en Marx son puntos de llegada (*Ibid*.). En el giro materialista de Marx, las categorías más abstractas son aquellas que se producen a partir de un proceso histórico-social de pensamiento muy complejo. De manera que para Marx el movimiento del pensamiento primero va de lo concreto hacia lo abstracto, para producir categorías simples y abstractas, para luego hacer el retorno de lo abstracto hacia lo concreto, para producir categorías complejas. Hegel veía el segundo movimiento (de lo abstracto a lo concreto, de conceptos simples a conceptos complejos), pero por su idealismo era ciego ante el primer movimiento (de lo concreto hacia lo abstracto, de conceptos vacíos hacia conceptos más simples). Por ejemplo, la categoría 'trabajo' es una categoría simple que surge en un momento particular de la historia humana, cuando socialmente el trabajo se abstrae de su multiplicidad concreta. De acuerdo con Marx, esto solamente se da en el sistema capitalista, cuando las relaciones mercantiles se hacen dominantes en las relaciones sociales de producción. El pensamiento económico solamente puede abstraer esta categoría como concepto simple y abstracto en determinado momento del desarrollo de la historia humana. Anteriormente, para hablar de trabajo se hacía referencia al trabajo concreto que realizaba la persona: zapatero, costurero, agricultor, etc. Es cuando socialmente se miden los diversos trabajos por su valor de cambio (tiempo de trabajo, socialmente necesario para producir una mercancía) y no por su valor de uso (el tipo de trabajo cualitativo implicado para producir una mercancía), que se posibilita socialmente la emergencia de la categoría 'trabajo'

como concepto abstracto con indiferencia del trabajo concreto particular. Es decir que, para Marx, el pensamiento no surge de la cabeza de la gente en determinado momento de desarrollo del Espíritu, como pareciera creer Hegel, sino que surge de determinada situación histórico-social concreta del desarrollo de la economía-política. Así, Marx sitúa epistémicamente la producción de conocimiento, no como resultado del desarrollo del Espíritu de una época, sino del desarrollo material de las relaciones de producción.

Este aterrizaje de la historia del Espíritu hegeliano hacia la historia de la economía política, y su relación con el pensamiento de una época, es lo que hace a Marx darle un viraje materialista a la dialéctica hegeliana. Por consiguiente, Marx hace énfasis en el carácter de clase de la perspectiva política, teórica y filosófica en cuestión. El punto de vista del proletariado será para Marx el punto de partida epistemológico para una crítica frente a lo que él caracterizaba como la economía política burguesa. Esto representaba una ruptura importante con la tradición filosófica de Occidente, en cuanto a los dos tipos de universalismos. En el tipo A, el universalismo de los enunciados, Marx situaba los enunciados, al igual que Hegel, en un contexto histórico. A diferencia de Hegel, el contexto histórico ya no era el del Espíritu universal sino el desarrollo de la economía-política, del modo de producción y su correspondiente lucha de clases. Las condiciones de producción toman primacía sobre la conciencia en toda época histórica; éste es todavía un enunciado universal abstracto, pero en cada época variaría la manera como opera la determinación “en última instancia” de los procesos económicos. Tenemos aquí un universal abstracto que se llenaría con los contenidos de la economía política de cada época histórica, haciéndose concreto.

En el tipo B, el universalismo abstracto epistémico acerca del sujeto de enunciación, Marx situaba el lugar desde donde cada cual piensa, en relación con las clases y la lucha de clases. De manera que, contrario a la tradición que va desde Descartes hasta Hegel, Marx sitúa su geopolítica del conocimiento en relación con las clases sociales. Marx piensa desde la situación histórico-social del proletariado europeo. Desde ahí propone un diseño global/universal como solución a los problemas de toda la humanidad: el comunismo. Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversalidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento.

Al igual que los pensadores occidentales que le antecedieron, Marx participa del racismo epistémico, en el cual solamente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad, y ésta sólo puede ser la tradición occiden-

tal. En Marx, en el universalismo epistémico de segundo tipo, el sujeto de enunciación queda oculto, camuflado, escondido bajo un nuevo universal abstracto, que ya no es "el hombre", "el sujeto trascendental", "el yo", sino "el proletariado" y su proyecto político universal: "el comunismo". De ahí que el proyecto comunista en el siglo XX fuera desde la izquierda otro diseño global imperial/colonial, que bajo el imperio soviético intentó exportar al resto del mundo el universal abstracto del "comunismo" como "la solución" a los problemas planetarios. Marx reproduce un racismo epistémico muy parecido al de Hegel, que no le permite atribuir a los pueblos y sociedades no-europeas coetaneidad en el tiempo ni capacidad de producir pensamiento digno de ser considerado parte del legado filosófico de la humanidad o la historia mundial. Para Marx, los pueblos y sociedades no-europeas eran primitivos, atrasados; es decir, el pasado de Europa. No habían alcanzado el desarrollo de las fuerzas productivas ni los niveles de evolución social de la civilización europea. De ahí que, en el nombre de la civilización y con el propósito de sacarlos del estancamiento ahistórico de los modos de producción pre-capitalistas, Marx apoyara la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX.

Para Marx, el "modo de producción asiático" era el concepto orientalista con que caracterizaba a las sociedades no occidentales. El "modo de producción asiático" se caracterizaba por su incapacidad de cambio y transformación, es decir, por su siempre infinita y eterna reproducción temporal. Marx participaba de la linealidad del tiempo del pensamiento evolucionista occidental. El capitalismo era un sistema más avanzado y, siguiendo la retórica de salvación de la modernidad eurocentrada (Mignolo, 2000), era mejor para los pueblos no-europeos acelerar, por medio de invasiones imperiales, su proceso evolutivo hacia el capitalismo, que continuar estancados en formas antiguas de producción social.

Este evolucionismo economicista llevó a los marxistas del siglo XX a un callejón sin salida. El pensamiento marxista desde la izquierda quedó atrapado en los mismos problemas de eurocentrismo y colonialismo en que quedaron atrapados pensadores eurocentrados desde la derecha.

Hasta aquí quiero destacar dos puntos cruciales:

1. Cualquier cosmopolitanismo o propuesta global que se construya a partir del universalismo abstracto de segundo tipo, es decir, del epistemológico, de la ego-política del conocimiento, no escapará de ser un diseño global imperial/colonial. Si la verdad universal se construye a partir de la epistemología de un territorio y cuerpo particular (sea occidental, cristiano o islámico), en exclusión de los otros, entonces el cosmopolitanismo o propuesta global que se construya desde dicha epistemología universalista abstracta será inherentemente imperialista/colonial.

2. El universalismo abstracto epistémico en la tradición de la filosofía occidental moderna forma parte intrínseca del racismo epistemológico. Si

la razón universal y la verdad solamente pueden partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual, y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico. El racismo epistemológico es intrínseco al "universalismo abstracto" occidental, que encubre a quien habla y el lugar desde donde habla.

Entonces la pregunta es: ¿cómo salir del dilema entre los particularismos provinciales aislados *versus* los universalismos abstractos disfrazados de "cosmopolitas", pero igualmente provinciales? ¿Cómo descolonizar el universalismo occidentalista?

### Aimé Césaire y su universalismo otro

Para salir del atolladero de la ego-política del conocimiento es indispensable mover la geografía de la razón hacia una geopolítica y una ego-política del conocimiento "otras". Aquí cambiaremos la geografía de la razón de los filósofos occidentales hacia la del pensador afro-caribeño, Aimé Césaire, de la isla de Martinica, y quien fuera el maestro de Fanon. Aimé Césaire, en su carta de renuncia al Partido Comunista Francés, dirigida al Secretario General de la época, Maurice Thorez, a mediados de los años cincuenta del siglo pasado, ataca el universalismo abstracto del pensamiento marxista eurocéntrico. Césaire dice lo siguiente:

> "¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo 'universal'. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares". (Césaire, 2006, p. 84)

El eurocentrismo se perdió por la vía de un universalismo descarnado, que disuelve todo lo particular en lo universal. El concepto "descarnado" es aquí crucial. Para Césaire, el universalismo abstracto es aquél que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo, y que al representarse como "descarnado" esconde la localización epistémica de su *locus* de enunciación en la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. Este movimiento epistémico, típico de las epistemologías eurocéntricas del "punto cero" y de la "ego-política del conocimiento", ha sido central en los proyectos coloniales. Con esta crítica, Césaire, desde la memoria de la esclavitud y la experiencia de la corpo-política del conocimiento de un negro caribeño, desvela/visibiliza la geopolítica y la corpo-política de conocimiento blanca-occidental, disfrazada bajo el universalismo abstracto "descarnado" de la ego-política del conocimiento.

El imperio francés, con su republicanismo universalista, ha sido uno de los exponentes mayores del universalismo abstracto, al pretender sub-

sumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de una sola particularidad; en este caso, la del hombre blanco occidental. Éste es el universalismo que gran parte de las elites criollas blancas latinoamericanas, imitando el republicanismo imperial francés, han reproducido en los discursos de "nación", disolviendo las particularidades africanas e indígenas en el universal abstracto de la "nación", que privilegia la particularidad de la herencia europea de los blancos criollos sobre los demás. Pero vemos también la reproducción del universalismo colonial eurocentrado, no solamente en los discursos de derecha sino también en corrientes contemporáneas marxistas y pos-marxistas, como lo discutiremos más abajo.

Frente al proyecto de universalismo abstracto, racista e imperial, y contrario a los fundamentalismos tercermundistas, la descolonización, para Césaire, desde la experiencia afro-caribeña, no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista, que se amuralla en su particularidad. Para Césaire la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto, depositario de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre todos los particulares. Aquí la noción de universalismo concreto adquiere otra significación muy distinta a las de Hegel y Marx. Si el universalismo concreto en Hegel y Marx eran aquellos conceptos, ricos en múltiples determinaciones pero dentro de una misma cosmología y un mismo episteme (en este caso el occidental), donde el movimiento de la dialéctica tritura toda alteridad en lo mismo, en Césaire el universalismo concreto es aquél que es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso). El universalismo concreto césaireano es el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario y racista, mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Césaire, pensada desde la geopolítica y corpopolítica afro-caribeña, ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo. Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Césaire, intentaré contestar las siguientes preguntas: ¿qué sería hoy día un proyecto de descolonización universalista concreto césaireano? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretizar estas intuiciones filosóficas de Césaire en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este "sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial"?

Un diálogo horizontal liberador, en oposición al monólogo vertical de Occidente, requiere de una descolonización en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos, cuando a nivel global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alter-nativos, más allá de la disyuntiva eurocentrismo *versus* fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico, que desde la mirada epistémica mestiza en América Latina propone Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas, que propone como tarea central la necesidad de culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar, a través de un largo proceso, el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concretización, a nivel de proyecto político del universalismo concreto, que la intuición filosófica césaireana nos invita a construir. En lugar de una modernidad centrada en Europa/Euro-norteamérica, e impuesta como proyecto global imperial/colonial al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada, y más allá de ella, desde las localizaciones culturales y epistémicas diversas de los pueblos colonizados del mundo. Según no hay un afuera absoluto para este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías alternas podrían proveer lo que el crítico cultural caribeño, Edward Glissant, propone: una "diversalidad" de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existentes. La filosofía de la liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura, en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternas a este sistema, sólo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no-europeos. Esto no representa un llamado a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es un llamado a buscar, en la diversalidad epistémica y la transmodernidad, una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno, que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Por los últimos 513 años de "sistema-mundo europeo/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal" fuimos del "cristianízate o te mato" del siglo XVI, al "civilízate o te mato" de los siglos XVIII y XIX, al "desarróllate o te mato" del siglo XX y, más recientemente, al "democratízate o te mato"

de principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas *a priori*. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no-europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza, en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder decolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Lévinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores, que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por la modernidad/colonialidad del sistema-mundo. Es desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa, desde donde emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal, de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente "sistema-mundo europeo/euro-norteamericano moderno-colonial capitalista/patriarcal".

## ¿Posmodernidad vs. Transmodernidad?

Todo lo dicho hasta ahora no tiene nada que ver con la perspectiva posmodernista. La perspectiva transmoderna no es equivalente a la crítica posmodernista. La posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Reproduce todos los problemas de la modernidad/colonialidad. Tomemos como ejemplo el posmodernismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) y contrastémoslo con el zapatismo.

Para Laclau y Mouffe los procesos de formación de hegemonía se constituyen cuando un sujeto particular se convierte en significante vacío, a través del cual todos los particulares se identifican y lo imprimen de sentido, estableciendo cadenas de equivalencia entre sí, y creando simultáneamente cadenas de diferencia contra un enemigo común. Este bloque de poder contra-hegemónico es siempre hegemonizado por un particular, que se convierte en representante de todas las formas de opresión contra un enemigo común, pero que no incorpora cada particularidad en sí misma, sino que las disuelve en el universal abstracto del significante vacío, representativo del sujeto particular que articula las cadenas de equivalencia entre los oprimidos. Para

Laclau, un ejemplo de proceso hegemónico es el grito "Viva Perón" (Laclau, 2005). El grito "Viva Perón", a través del cual todos los oprimidos se identificarían, disuelve todas las demandas particulares en un universal abstracto, en este caso privilegiando el movimiento peronista con su significante, "Perón", que hegemoniza el bloque de poder popular contra el enemigo común. El problema con Laclau y Mouffe es que no pueden concebir otra forma de universalismo que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado, en donde un particular se erige en representativo de todos los particulares, sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad. Por supuesto, para Laclau y Mouffe la diferencia que se alcanza a reconocer tiene un límite: la alteridad epistémica. La alteridad epistémica de los pueblos no-europeos no es reconocida. Se reconocen solamente las diferencias en el interior del horizonte de significaciones de la cosmología, la epistemología y la política occidentales. Para Laclau y Mouffe no hay un afuera, ni siquiera relativo, al pensamiento occidental.

Observemos el contraste entre esta forma de universalismo y la que proponen los zapatistas con la 'Otra Campaña'. Vale aclarar que aquí no estoy prejuzgando el éxito o fracaso de una visión política, pues en la lucha política nada está garantizado. Se puede ganar o perder, lo que quiero enfatizar aquí es la concepción 'Otra' de hacer política. Los zapatistas, lejos de hablarle al pueblo con un programa pre-hecho y enlatado, como hacen todos los partidos de derecha e izquierda, parten de la noción de los indígenas *tojolabales* del 'andar preguntando'. 'Andar preguntando' plantea una manera 'Otra' de hacer política, muy distinta del 'andar predicando' de la cosmología judeo-cristiana occidental, reproducida por los marxistas, conservadores y liberales por igual. El 'andar preguntando' está ligado al concepto *tojolabal* de democracia, entendida como 'mandar obedeciendo'; donde 'el que manda obedece y el que obedece manda', lo cual es muy distinto de la democracia occidental, en donde 'el que manda no obedece y el que obedece no manda'. Partiendo de esta cosmología 'Otra', los zapatistas, con su 'marxismo tojolabaleño', comienzan la 'Otra Campaña' desde el 'retaguardismo' que va 'preguntando y escuchando', en lugar del 'vanguardismo' que va 'predicando y convenciendo'. La idea de la 'Otra' es, al final de un largo diálogo crítico transmoderno con todo el pueblo mejicano, poder articular un programa de lucha, un universal concreto que incluya dentro de sí las demandas particulares de todos los sujetos y epistemes de todos los oprimidos mejicanos. Los zapatistas no parten de un universal abstracto (el socialismo, el comunismo, la democracia, la nación, como significante flotante o vacío) para luego predicar y convencer de la juzteza del mismo a todos los mejicanos. Ellos parten del 'andar preguntando', como ya se dijo, cuyo programa de lucha es un universal concreto construido como *resultado*, nunca como punto de partida, de un diálogo crítico transmoderno, que incluye la diversalidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. Observen cómo éste es un Universal Otro, como diría Walter Mignolo (2000), un pluriversal muy distinto de los universales

abstractos del 'significante vacío' de los procesos hegemónicos de Laclau y Mouffe, del 'subalterno' de Gramsci o de la 'multitud' de Hardt y Negri. La descolonización de la noción de universalidad occidental eurocentrada es una tarea central para hacer posible el lema zapatista de construir 'un mundo donde quepan otros mundos'.

### Partido de vanguardia *vs.* Movimiento de retaguardia

Esta discusión tiene implicaciones fundamentales para los debates de la izquierda contemporánea. El partido leninista parte de una noción cosmológica mesiánica cristiana. Cuando Lenin (1977) nos dice "sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario", estaba usando a Kautsky como modelo. Lenin cita a Kautsky para decir que los obreros eran incapaces de producir conciencia de clase y teoría revolucionaria, porque éstos no tenían la capacidad de producir espontáneamente, ni su teoría ni su conciencia de clase. Por tanto, esto sólo les puede llegar desde afuera, es decir, predicándosela. ¿Y quiénes producen esta teoría y van a predicarla? De acuerdo con Kautsky, apoyado por Lenin, solamente a los intelectuales burgueses, críticos de su propia posicionalidad de clase, les es posible producir la conciencia y la teoría que el proletariado necesita para emanciparse. De ahí la necesidad de un partido de vanguardia.

Este es otro viejo debate que hay que revisar con lentes decoloniales. En Lenin, vía Kautsky, se reproduce el viejo episteme colonial, donde la teoría es producida por las elites blancas-burguesas-patriarcales-occidentales y las masas son entes pasivos, objetos y no sujetos de la teoría. Tras el supuesto secularismo, se trata de la reproducción del mesianismo judeo-cristiano, encarnado en un discurso secular marxista de izquierda. La diferencia entre Lenin y Kautsky radica en el tipo de mesianismo. En Lenin se reproduce, de manera muy cruda, el mesianismo cristiano. Mientras que en Kautsky se reproduce el mesianismo judío.

En el mesianismo judío, como el mesías nunca ha llegado, lo importante es el mensaje y no el mensajero. Por el contrario, en el mesianismo cristiano, a diferencia del mesianismo judío (Kautsky?), como el mesías llegó, resucitó y todavía vive, es más importante el mensajero que el mensaje. En el mesianismo judío están los profetas anunciando la llegada del mesías y el fin de los imperios terrestres. En el mesianismo cristiano está el mesías y se trata no tanto de cuestionar lo que dijo sino de entregarse al mesías sin mucho cuestionamiento. Del mesianismo cristiano leninista llegamos a Stalin, seminarista cristiano convertido al bolchevismo. Stalin es un resultado de Lenin.

¿Qué pasa cuando la política sale de la cosmología judeo-cristiana hacia cosmologías otras? Sin negar la posibilidad de mesianismos otros, en los zapatistas el giro decolonial se da en una forma 'Otra' de hacer política que, partiendo de cosmologías indígenas en el sur de México, proponen formas alternas de práctica política. Los zapatistas parten del 'andar preguntando',

y de ahí proponen un 'movimiento de retaguardia' que contribuya a articular un amplio movimiento, pensado desde los 'condenados de la tierra' de todo México. El 'andar preguntando' lleva a lo que los zapatistas llaman 'movimiento de retaguardia', frente al 'andar predicando' del leninismo, que lleva al 'partido de vanguardia'.

El partido de vanguardia parte de un programa *a priori* enlatado, que al ser caracterizado como 'científico' se autodefine como 'verdadero'. De esta premisa se deriva una política misionera de predicar para convencer y reclutar a las masas a la verdad del programa del partido de vanguardia. Muy distinta es la política pos-mesiánica zapatista, que parte de 'preguntar y escuchar', donde el movimiento de 'retaguardia' se convierte en un vehículo de un diálogo crítico transmoderno, epistémicamente diversal y, por consiguiente, decolonial.

## Bibliografía


Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo.* Madrid: Akal.

Descartes, René. (1999). *Discurso del Método.* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Dussel, Enrique. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "Mito de la Modernidad".* La Paz: Plural Editores.

Kant, Immanuel. (2004a). *Crítica de la Razón Pura.* Buenos Aires: Losada.

_______. (2004b). *Antropología.* Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.* Madrid: Alianza Editorial.

_______. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* México: Editorial Porrúa.

_______. (2004). *La fenomenología del espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso.

Laclau, Ernesto. (2005). *La razón populista.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lenin, V. I. (1977). ¿Qué hacer? Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.

Marx, Karl. (1972). *Introducción General a la Crítica de la Economía Política.* Buenos Aires: Cuadernos Pasado y Presente.

Mignolo, Walter. (2000). *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press.

# DECOLONIZAR LA UNIVERSIDAD
## La hybris del punto cero y el diálogo de saberes

*Santiago Castro-Gómez*

Desde hace algunos años, el sociólogo venezolano Edgardo Lander ha venido investigando el tema de los vínculos entre la universidad latinoamericana y la "colonialidad del saber". En opinión de Lander, las ciencias sociales y las humanidades que se enseñan en la mayor parte de nuestras universidades no sólo arrastran la "herencia colonial" de sus paradigmas sino, lo que es peor, contribuyen a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de Occidente. Para Lander,

> [...] la formación profesional [que ofrece la universidad], la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento de su personal académico, todo apunta hacia la sistemática *reproducción de una mirada del mundo* desde las perspectivas hegemónicas del Norte. (Lander, 2000, p. 65)[1]

En este trabajo quisiera reforzar y profundizar en algunos de los temas tratados por Lander, buscando responder a la siguiente pregunta: ¿qué significa decolonizar la universidad en América Latina? Obviamente, la respuesta a esta pregunta exige señalar en qué consiste esa "mirada del mundo" que Lander identifica con las herencias coloniales del conocimiento y que, en su opinión, son reproducidas sistemáticamente por la universidad. Mi tesis será que esa *mirada colonial sobre el mundo* obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental, que denominaré "la hybris del punto cero". Argumentaré que la universidad reproduce este modelo, tanto en el tipo de *pensamiento disciplinario* que encarna, como en la *organización arbórea* de sus estructuras. Afirmaré que, tanto en su pensamiento como en sus estructuras, la universidad se inscribe en lo que quisiera llamar *la estructura triangular de la colonialidad*: *la colonialidad del ser, la colonialidad*

---

1 El resaltado es mío.

*del poder y la colonialidad del saber.*[2] Con todo, mi diagnóstico no será sólo negativo sino también propositivo. Argumentaré que aun en el interior de la universidad se están incorporando nuevos paradigmas de pensamiento y organización que podrían contribuir a romper con la encerrona de este triángulo moderno/colonial, si bien todavía de forma muy precaria. Me referiré concretamente a la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo, como modelos emergentes desde los cuales podríamos empezar a *tender puentes* hacia un diálogo transcultural de saberes.

Procederé del siguiente modo: iniciaré con el diagnóstico de Jean-François Lyotard sobre la crisis de legitimación de la universidad contemporánea en el marco del capitalismo posfordista, mostrando cuál podría ser la oportunidad que tiene la universidad para iniciar la decolonización en este contexto. Luego me referiré al tema del diálogo de saberes, afirmando que de nada sirve incorporar la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo, si ello no contribuye a permitir un intercambio cognitivo entre la ciencia occidental y formas post-occidentales de producción de conocimientos.

## La universidad rizomática

Quisiera empezar haciendo referencia al diagnóstico avanzado por Jean-François Lyotard, en su libro *La condición posmoderna*, sobre la situación del saber a finales de los años setenta. Me voy a centrar solamente en un aspecto del libro, cuando Lyotard examina las dos versiones del relato moderno de la legitimación del saber y los vincula con su institucionalización en la universidad. Se trata de los dos grandes relatos (o meta-relatos) que sirvieron para legitimar la producción y organización de los conocimientos en la modernidad.

El primer meta-relato es el de la *educación del pueblo*. Según esta narrativa, todas las naciones tienen derecho a gozar de las ventajas de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de "progresar" y mejorar las condiciones materiales de vida para todos. En este contexto, la universidad es la institución llamada a proveer al "pueblo" de conocimientos que impulsen el saber científico-técnico de la nación. El progreso de la nación depende en gran parte de que la universidad empiece a generar una serie de sujetos que incorporan el uso de conocimientos útiles. La universidad debe ser capaz de formar ingenieros, constructores de carreteras, administradores, funcionarios: toda una serie de personajes dotados de capacidades científico-técnicas para vincularse al progreso material de la nación (Lyotard, 1999, p. 63).

El segundo meta-relato que identifica Lyotard es el del progreso moral de la humanidad. Ya no se trata sólo del progreso técnico de la nación sino del progreso moral de la humanidad entera. En este contexto, la función de la universidad ya no sería tanto formar profesionistas, ingenieros, adminis-

[2] Véase el "Prólogo" de este volumen.

tradores o técnicos, sino formar humanistas, sujetos capaces de "educar" moralmente al resto de la sociedad. No se hace tanto énfasis aquí en los saberes técnicos sino en las humanidades. En este segundo meta-relato, la universidad busca formar los líderes espirituales de la nación. La universidad funge como el *alma máter* de la sociedad, porque su misión es favorecer la realización empírica de la moralidad (Lyotard, 1990, p. 69).

Tenemos, entonces, dos tipos de meta-relatos que podemos identificar con dos modelos de universidad y dos tipos de función social del conocimiento. Se trata, en realidad, de dos modelos en competencia, de dos formas de legitimación narrativa que favorecen dos tipos diferentes de conocimiento y dos tipos diferentes de universidad. Sin embargo, no voy a reflexionar ahora sobre las diferencias entre los dos modelos, sino sobre los elementos comunes que hay entre ellos. El primer elemento común que me parece identificar es la *estructura arbórea* del conocimiento y de la universidad. Ambos modelos favorecen la idea de que los conocimientos tienen unas jerarquías, unas especialidades, unos límites que marcan la diferencia entre unos campos del saber y otros, unas fronteras epistémicas que no pueden ser transgredidas, unos cánones que definen sus procedimientos y sus funciones particulares. El segundo elemento común es el reconocimiento de la universidad como *lugar privilegiado de la producción de conocimientos*. La universidad es vista, no sólo como el lugar donde se produce el conocimiento que conduce al progreso moral o material de la sociedad, sino como el núcleo vigilante de esa legitimidad. En ambos modelos, la universidad funciona más o menos como el panóptico de Foucault, porque es concebida como una institución que establece las fronteras entre el conocimiento útil y el inútil, entre la *doxa* y la *episteme,* entre el conocimiento legítimo (es decir, el que goza de "validez científica") y el conocimiento ilegítimo.

Quisiera argumentar ahora que estos dos elementos, comunes a ambos modelos, pertenecen a las herencias coloniales del conocimiento señaladas por Lander y se inscriben, por tanto, en la *estructura triangular de la colonialidad* que mencionábamos antes. Mi tesis será que tanto la estructura arbórea y disciplinar del conocimiento como la postulación de la universidad como ámbito fiscalizador del saber reproducen un modelo epistémico moderno/colonial que deseo llamar la "hybris del punto cero".[3]

Para explicar en qué consiste la hybris del punto cero, quisiera empezar con una genealogía del modo como las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 y 1700, pues es en esa época cuando emerge el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades. En efecto, durante esa época se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida, no sólo en el interior de Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo,

---

[3] Para una reflexión sobre el concepto de "punto cero" y un estudio de caso sobre el mismo, véase mi libro, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2005a).

en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las "conexiones ocultas" entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla.

A Descartes se le suele asociar (injustamente) con la emergencia de este nuevo paradigma filosófico.[4] Tanto en el *Discurso del Método* como en las *Meditaciones Metafísicas,* Descartes afirma que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad. Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda. Los olores, los sabores, los colores, en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal, constituye, para Descartes, un "obstáculo epistemológico", y debe ser, por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la *doxa.* El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito.* Y el pensamiento, en opinión de Descartes, es un ámbito meta-empírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un *punto de observación inobservado,* previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia.

En efecto, Descartes estaba convencido de que la clave para entender el universo se hallaba en la estructura matemática del pensamiento, y de que esta estructura coincidía con la estructura matemática de la realidad. La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. Para Descartes, como luego

[4] La verdad es que la actitud objetivante frente a la naturaleza (lo que Hardt y Negri denominan el "plano de trascendencia") venía gestándose ya desde los siglos XII y XIII en Europa, pero sólo a nivel local (Castro-Gómez, 2005b). La mundialización de este patrón ontológico se dio apenas en el siglo XVI con la conquista de América. En el siglo XVII Descartes reflexiona entonces sobre un terreno que se encuentra ya ontológicamente constituido y empíricamente mundializado. Descartes no "inaugura" nada, pero sí lo formula filosóficamente.

para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquínica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite.

Pues bien, es este tipo de modelo epistémico el que deseo denominar la *hybris del punto cero*. Podríamos caracterizar este modelo, utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el tema de la universidad? Hablábamos de la estructura arbórea y disciplinaria del conocimiento que comparten los dos modelos de universidad señalados por Lyotard. Pues bien, mi tesis es que la universidad moderna encarna perfectamente la "hybris del punto cero", y que este modelo epistémico se refleja no sólo en la estructura disciplinaria de sus epistemes, sino también en la estructura departamental de sus programas.

Las disciplinas son ámbitos que agrupan diversos tipos de conocimiento experto: la sociología es una disciplina, la antropología es una disciplina, la física y las matemáticas también lo son. Las disciplinas materializan la idea de que la realidad debe ser dividida en fragmentos y de que la certeza del conocimiento se alcanza en la medida en que nos concentremos en el análisis de *una* de esas partes, ignorando sus conexiones con todas las demás. Lo que hace una disciplina es, básicamente, recortar un ámbito del conocimiento y trazar líneas fronterizas con respecto a otros ámbitos del conocimiento. Esto se logra mediante ingeniosas técnicas. Una de ellas consiste en inventarse los "orígenes" de la disciplina. Las disciplinas construyen sus propios orígenes y escenifican el nacimiento de sus padres fundadores. En una palabra, las disciplinas construyen sus propias mitologías: Marx, Weber y Durkheim como padres de la sociología; "los griegos" como padres de la filosofía; Newton

como padre de la física moderna, etc. De este modo, las disciplinas recortan ciertos ámbitos del conocimiento y definen ciertos temas que son pertinentes única y exclusivamente a la disciplina. Esto se traduce en la materialización de los cánones. En prácticamente todos los currículos universitarios, las disciplinas tienen un canon propio que define cuáles autores se deben leer (las "autoridades" o los "clásicos"), cuáles temas son pertinentes y qué cosas deben ser conocidas por un estudiante que opta por estudiar esa disciplina. Los cánones son dispositivos de poder que sirven para "fijar" los conocimientos en ciertos lugares, haciéndolos fácilmente identificables y manipulables.

Pero la hybris del punto cero se refleja no sólo en la disciplinarización del conocimiento, sino también en la arborización de la estructura universitaria. La mayoría de las universidades funcionan por "facultades", que a su vez tienen "departamentos", que a su vez tienen "programas". Las facultades funcionan como una especie de hogares de refugio para las epistemes. Así, por ejemplo, a una facultad de ciencias sociales le ha sido encomendada la *administración y el control* de todos los conocimientos que epistemológica y metodológicamente puedan ser legitimados como pertenecientes a una de las disciplinas de las "ciencias sociales". Surgen así los distintos departamentos, a los cuales pertenecen especialistas en cada una de las disciplinas vinculadas a la facultad en cuestión. Rara vez los profesores pueden moverse entre un departamento y otro, mucho menos entre una facultad y otra, porque son como prisioneros de una estructura universitaria, esencialmente fracturada. Ya Pierre Bourdieu mostraba cómo esta división de la estructura universitaria esconde una lucha feroz entre diferentes actores por la obtención de un determinado tipo de capital, lo cual explica también la competencia entre las diversas unidades académicas por los recursos financieros.

La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿existe una alternativa para decolonizar la universidad, liberándola de la arborización que caracteriza tanto a sus conocimientos como a sus estructuras? Es en este punto donde quisiera volver al diagnóstico de Lyotard sobre la crisis de la universidad contemporánea. De acuerdo con Lyotard, vivimos actualmente en una "condición posmoderna" —yo agregaría "poscolonial"[5]— en la que la función narrativa del saber ha cambiado con respecto a su forma propiamente moderna. La posmodernidad es caracterizada como el momento en que el sistema capitalista se torna planetario, y en el que la universidad empieza a plegarse a los imperativos del mercado global. Esto conduce a la universidad a una *crisis de legitimación*. La planetarización de la economía capitalista hace que la universidad no sea ya el lugar privilegiado para la producción de conocimientos. El saber que es hegemónico en estos momentos ya no es el que se produce en la universidad y sirve a los intereses del Estado, sino el que se produce en la empresa transnacional. Exceptuando algunas universidades de los

5 En otro lugar he argumentado ampliamente que la condición contemporánea en el capitalismo global podría ser caracterizada como "posmoderna/poscolonial". Véase Castro-Gómez (2005b).

Estados Unidos, la investigación de punta en tecnologías de la información es realizada por empresas multinacionales como Microsoft, que invierten millones de dólares en ello. El conocimiento que es hegemónico no lo produce ya la universidad bajo la guía del Estado, sino que lo produce el mercado bajo la guía de sí mismo. Así las cosas, la universidad deja de ser el núcleo fiscalizador del saber, tal como lo habían imaginado los pensadores ilustrados. La universidad ya no puede fiscalizar el conocimiento, es decir, ya no puede servir, como lo pensara Kant, como un tribunal de la razón encargado de separar el conocimiento verdadero de la *doxa*. En otras palabras, bajo las condiciones sentadas por el capitalismo global, la universidad deja de ser el ámbito en el cual el conocimiento reflexiona sobre sí mismo.

En este sentido decimos, entonces, que la universidad se "factoriza", es decir, se convierte en una universidad corporativa, en una empresa capitalista que ya no sirve más al progreso material de la nación ni al progreso moral de la humanidad, sino a la planetarización del capital. El conocimiento científico en la posmodernidad es *inmanente*. Ya no es legitimado por su utilidad para la nación ni para la humanidad, sino por su *performatividad*, es decir, por su capacidad de generar determinados efectos de poder.[6] El principio de performatividad tiene por consecuencia la subordinación de las instituciones de educación superior a los poderes globales. La *belle epoque* del profesor moderno, la era del "educador" y del "maestro" parece haber llegado a su fin, pues la función de la universidad hoy día ya no es educar sino investigar, lo cual significa: *producir conocimientos pertinentes*. Los profesores universitarios se ven abocados a investigar para generar conocimientos que puedan ser útiles a la *biopolítica global* en la sociedad del conocimiento. De este modo, las universidades empiezan a convertirse en microempresas prestadoras de servicios.

En este contexto, tan poco alentador, pareciera que la pregunta por la decolonización de la universidad tuviera que ser respondida con un "no" rotundo. Sin embargo, la luz que nace en esta contemporaneidad emergente de comienzos de siglo no puede ser vista si se le mide con los mismos patrones epistémicos de lo ya establecido. Existen ya, en el ámbito de la ciencia, paradigmas de pensamiento alternativos que rompen con la colonialidad del

---

6 En palabras de Lyotard: "El principio de performatividad tiene por consecuencia global la subordinación de las instituciones de enseñanza superior a los poderes. A partir del momento en que el saber ya no tiene su fin en sí mismo, como realización de la idea [de progreso] o como emancipación de los hombres, su transmisión escapa a la responsabilidad exclusiva de los ilustrados y de los estudiantes [...]. La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante, por el profesionista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de la argumentación del poder: ¿es eficaz? Pues la disposición de una competencia performativa pareciera que debiera ser el *resultado vendible* en las condiciones anteriormente descritas, y es eficaz por condición. Lo que deja de serlo es la competencia según otros criterios, como verdadero/falso, justo/injusto, etc. [...]" (Lyotard, 1990, pp. 93 y 95).

poder impulsada por la hybris del punto cero. La imagen del mundo como si fuese un sistema mecánico compuesto de bloques elementales, la visión de la vida social como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado, la idea de que la luz excluye a la oscuridad y la razón a la barbarie, están siendo desafiadas por un paradigma emergente que empieza también a golpear las puertas de la universidad. Me refiero al paradigma del pensamiento complejo. La idea de que cada uno de nosotros es un todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural, integrado en la compleja trama del universo, ha dejado de ser vista con sospecha por muchos hombres de ciencia, por académicos e intelectuales de todo el mundo. Desde la física, la biología, la neurociencia, la antropología, la sociología y la psicología contemporáneas, se empiezan a revisar, implícita o explícitamente, los presupuestos epistémicos que marcaron la hybris del punto cero. Asistimos a un cambio de paradigma en la ciencia, que puede llegar a tener consecuencias muy positivas para la universidad (Capra, 2000; Martínez Míguelez, 2002; Maffesoli, 1997).

A mi juicio, el paradigma de la complejidad podría ser benéfico en la medida en que promueva la *transdisciplinariedad*. Vivimos en un mundo que ya no puede ser entendido sobre la base de saberes analíticos, que ven la realidad de forma compartimentada y fragmentada. Pero la universidad sigue pensando un mundo complejo de forma simple; continúa formando profesionales arborescentes, cartesianos, humanistas, disciplinarios, incapaces de intervenir en un mundo que funciona con una lógica compleja (Rozo Gauta, 2004, pp. 156-157). Para evitar esta parcelación del conocimiento y de la experiencia, la universidad debiera tomarse muy en serio las prácticas articulatorias de la transdisciplinariedad.

A diferencia de la interdisciplinariedad (concepto surgido en los años cincuenta del siglo pasado), la transdisciplinariedad no se limita a intercambiar datos entre dos o más disciplinas, dejando intactos los "fundamentos" de las mismas. Por el contrario, la transdisciplinariedad afecta el quehacer mismo de las disciplinas porque incorpora el *principio del tercio incluido*. Mientras que las disciplinas trabajan con el principio formal del tercio excluido (A no puede ser igual a –A), la transdisciplinariedad incorpora la idea de que una cosa puede ser igual a su contrario, dependiendo del nivel de complejidad que estemos considerando (Nicolescu, 2002, p. 50). Mientras que para la hybris del punto cero "lo tercero queda excluido", el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales (la *Philosophia perennis*) nos enseñan que "siempre se da lo tercero", es decir, que resulta imposible basarlo todo en una discriminación de los contrarios, porque estos tienden a unirse. La transdisciplinariedad introduce un viejo principio ignorado por el pensamiento analítico de las disciplinas: la ley de la *coincidencia oppositorium*. En el conocimiento, como en la vida, los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental. En lugar de separar, la transdis-

ciplinariedad nos permite ligar (*link*) los diversos elementos y formas del conocimiento, incluyendo, como veremos en la segunda parte de este texto, los conocimientos que la modernidad había declarado como dóxicos.

Pero una universidad que *piensa* complejamente debe ser también una universidad que *funciona* complejamente. Esto significa que debe hacer que sus estructuras también sean rizomáticas. Pienso, por ejemplo, en una universidad donde los estudiantes puedan ser coautores de sus propios planes de estudio, matriculándose, ya no en las estructuras fijas de un programa en particular, sino en una *red de programas*. El estudiante podría navegar, así, entre diversos programas de maestría e incluso de pregrado, conectados en red, no sólo en el interior de una sola universidad sino entre varias universidades. Pienso en una estructura donde los profesores puedan pertenecer a varios departamentos a la vez, facilitando así el ejercicio de la transdisciplinariedad arriba descrito. Pienso en la utilización masiva de las nuevas tecnologías para la generación de programas virtuales, desescolarizados, en los que el aprendizaje pueda ser interactivo con las máquinas.

Sin embargo, considero que el avance hacia una universidad transdisciplinaria lleva consigo el tránsito hacia una *universidad transcultural,* en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidos a la hegemonía única de la *episteme* de la ciencia occidental. Y esto por una razón específica: el pensamiento complejo permite entablar puentes de diálogo con aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales, para las cuales la "realidad" está compuesta por una red de fenómenos interdependientes —que van desde los procesos más bajos y organizativamente más simples, hasta los más elevados y complejos— y que no pueden ser explicados sólo desde el punto de vista de sus elementos. Tradiciones filosóficas o religiosas en las que el entretejido es mayor que cada una de las partes (Bateson, 1997).

## La universidad transcultural

El tema de la transdisciplinariedad en la universidad se encuentra unido a otro asunto no menos importante: el diálogo de saberes. No se trata sólo de que el conocimiento que proviene de una disciplina pueda articularse con el conocimiento proveniente de otra, generando así nuevos campos del saber en la universidad. Esto es tan sólo un aspecto al que probablemente nos llevaría la asimilación del pensamiento complejo, y del cual existen ya ciertas señales, aunque todavía tímidas. Pero el otro aspecto, el más difícil y que todavía no da señales de vida, tiene que ver con la posibilidad de que diferentes formas culturales de conocimiento puedan convivir en el mismo espacio universitario. Diríamos, entonces, que mientras que la primera consecuencia del paradigma del pensamiento complejo sería la flexibilización transdisciplinaria del conocimiento, la segunda sería la *transculturización del conocimiento.*

Sin embargo, el diálogo de saberes, así entendido, ha sido imposible hasta el momento, porque el modelo epistémico del punto cero se ha encargado de impedirlo. Recordemos que de acuerdo con este modelo, el hipotético observador del mundo tiene que desligarse sistemáticamente de los diferentes lugares *empíricos* de observación (punto 1, punto 2, punto 3, punto n) para ubicarse en una plataforma inobservada que le permita obtener la certeza del conocimiento. Pero esta plataforma no es sólo meta-empírica sino también *meta-cultural*. No son sólo los olores, los sabores y los colores aquello que obstaculiza el logro de la certeza, sino también la pertenencia a cualquier tipo de tradiciones culturales. Observados desde el punto cero, los conocimientos que vienen ligados a saberes ancestrales, o a tradiciones culturales lejanas o exóticas, son vistos como *doxa*, es decir, como un obstáculo epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero. Los demás conocimientos, desplegados históricamente por la humanidad durante milenios, son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, "pre-científicos" y, en cualquier caso, como pertenecientes al *pasado* de Occidente.

Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es en absoluto gratuito. La hybris del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente (Castro-Gómez, 2005a). El punto cero sería, entonces, la *dimensión epistémica* del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o "superestructural" del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su "infraestructura", es decir, como algo *constitutivo*. Sin el concurso de la ciencia moderna no hubiera sido posible la expansión colonial de Europa, porque ella no sólo contribuyó a inaugurar la "época de la imagen del mundo" —como lo dijera Heidegger—, sino también a generar una determinada representación sobre los pobladores de las colonias como parte de esa imagen. Tales poblaciones empiezan a ser vistas como *Gestell*, es decir, como "naturaleza" que es posible manipular, moldear, disciplinar y "civilizar", según criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad. Diremos, entonces, que hacia mediados del siglo XVIII, Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer un juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros), y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro.

¿Cómo es posible, entonces, un diálogo de saberes? De acuerdo con lo dicho hasta el momento, la respuesta no puede ser sino una: el diálogo de saberes sólo es posible a través de la *decolonización del conocimiento* y de la *decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento*. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento. Si desde

el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este "pathos de la distancia". Es decir que ya no es el alejamiento sino el *acercamiento* el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la *doxa* en nombre de la *episteme* para *subir* al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la *doxa* sino frente a la *episteme*, para *bajar* del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento.

Acercarse a la *doxa* implica que todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, en fin, aquellos que desde el punto cero eran vistos como "prehistoria de la ciencia", empiecen a ganar *legitimidad* y puedan ser tenidos como pares iguales en un diálogo de saberes. En la universidad, sin embargo, el logro de esta legitimidad no es cosa fácil. Con algunas excepciones,[7] la idea de que la universidad pueda generar espacios en los que distintas formas de producir conocimiento —digamos entre la medicina indígena y la medicina tradicional— puedan coexistir, es, por ahora, una utopía, debido a que, de acuerdo con la taxonomía del punto cero, ambos tipos de saberes *no son contemporáneos en el tiempo, aunque sean contemporáneos en el espacio*. Recordemos que esa fue, precisamente, la estrategia colonial de Occidente, desde el siglo XVIII: el ordenamiento epistémico de las poblaciones en el tiempo. Unos pueblos, los más bárbaros, se hallan congelados en el pasado y no han salido todavía de su auto-culpable "minoría de edad", mientras que otros, los europeos civilizados y sus epígonos criollos en las colonias, pueden hacer uso autónomo de la razón y viven por ello en el presente. Aunque el médico indígena sea contemporáneo del cirujano que estudió en Harvard, aunque este último pueda saludarle y compartir con él un café, la hybris del punto cero lo clasificará como un *habitante del pasado*, como un personaje que reproduce un tipo de conocimiento "orgánico", "tradicional" y "pre-científico".

Para finalizar digamos, entonces, que "decolonizar la universidad" significa por lo menos dos cosas:

1. El favorecimiento de la *transdisciplinariedad*. Como bien lo ha señalado Nicolescu (2002), la palabra "trans" tiene la misma raíz etimológica que la

---

7 Pienso aquí en el caso extraordinario de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi ("casa del saber") de Quito.

palabra “tres”, y significa, por ello, la trasgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie. La transdisciplinariedad busca cambiar esta lógica exclusiva (“esto o aquello”) por una lógica inclusiva (“esto y aquello”). Decolonizar la universidad significa, por ello, luchar contra la babelización y la departamentalización del conocimiento, firmes aliados de la lógica mercantil, a la cual se ha plegado la ciencia en el actual capitalismo cognitivo.

2. El favorecimiento de la *transculturalidad*. La universidad debería entablar diálogos y prácticas articulatorias con aquellos conocimientos que fueron excluidos del mapa moderno de las epistemes por habérseles considerado “míticos”, “orgánicos”, “supersticiosos” y “pre-racionales”. Conocimientos que estaban ligados con aquellas poblaciones de Asia, África y América Latina, que entre los siglos XVI y XIX fueron sometidas al dominio colonial europeo. En este sentido, José Rozo Gauta, estudioso de la cultura Muisca, y uno de los más importantes escritores del pensamiento complejo en Colombia, manifiesta la necesidad de

> [...] cambiar las ideas y prácticas eurocéntricas, especialmente la imposición colonial de la visión occidental del mundo y de sus prácticas e ideas económicas, políticas, sociales, culturales, educacionales y cognitivas. (Rozo Gauta, 2004, p. 164)

Queremos dejar claro que la decolonización de la universidad, tal como aquí es propuesta, no conlleva una *cruzada contra Occidente* en nombre de algún tipo de autoctonismo latinoamericanista, de culturalismos etnocéntricos y de nacionalismos populistas, como suelen creer algunos. Tampoco se trata de ir en contra de la ciencia moderna y de promover un nuevo tipo de oscurantismo epistémico. Cuando decimos que es necesario ir “más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas, no es porque haya que *negarlas*, ni porque éstas tengan que ser “rebasadas” por algo “mejor”. Hablamos, más bien, de una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es, entonces, la disyunción sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando. Un *pensamiento integrativo* en el que la ciencia occidental pueda “enlazarse” con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliados del capitalismo posfordista.

## Bibliografía


Bateson, Gregory. (1997). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.

Capra, Fritjof. (2000). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Hardt, Michael y Antonio Negri. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

Lander, Edgardo. (2000). "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos". En Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Lyotard, Jean-François. (1990). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. México: Ediciones Rei.

Maffesoli, Michel. (1997). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

Martínez Míguelez, Miguel. (2002). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México: Trillas.

Morin, Edgar. (2000). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá: Icfes.

Nicolescu, Basabab. (2002). *Manifesto of Transdisciplinarity*. Albany: State University of New York.

Rozo Gauta, José. (2004). *Sistémica y pensamiento complejo*. Vol. II. Sistémica, educación y transdisciplinariedad. Medellín: Biogénesis.

# COLONIALIDAD DEL PODER Y CLASIFICACIÓN SOCIAL

*Aníbal Quijano*

## Introducción

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.[1] Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina),[2] en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen

---

1 Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El *colonialismo* es, obviamente, más antiguo, en tanto que la *colonialidad* ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar "colonialismo interno" al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación. Sobre mis propuestas acerca del concepto de colonialidad del poder, remito, sobre todo, a mis textos (1991, pp. 11-29; 1993 y 1994). Véase, también, mi texto escrito junto con Immanuel Wallerstein: "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System" (1992).

2 La apropiación del nombre "América" por Estados Unidos ha originado una extendida confusión que aquí nos obliga a recordar que originalmente el nombre correspondía exclusivamente a los dominios ibéricos en este continente, que abarcaban desde Tierra del Fuego hasta más o menos la mitad suroeste del actual territorio de los Estados Unidos.

también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder.[3]

En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa). Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado *modernidad.*

Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder —en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton)—, desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la *naturaleza*, y entre aquellas respecto de ésta, en especial de la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron, también, ya formalmente *naturalizadas* las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial. Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado *racional*; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la *modernidad*. Las líneas matrices de esa perspectiva cognitiva se han mantenido, no obstante los cambios de sus contenidos específicos, y las críticas y los debates, a lo largo de la duración del poder mundial del capitalismo colonial y moderno. Esa es la modernidad/racionalidad que ahora está, finalmente, en crisis.[4]

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que *naturaliza* la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como *natural*, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada. Desde el siglo XVIII, sobre todo con el Iluminismo, en el eurocentrismo se fue afirmando la mitológica idea de que Europa era

[3] Véase "La modernidad, el capitalismo y América Latina nacen el mismo día" (1991b).

[4] He discutido antes esas cuestiones en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988) y en "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad" (1991a).

preexistente a ese patrón de poder; que ya era antes un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad.[5] En este orden de ideas, Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. Más tarde, en especial desde mediados del siglo XIX y a pesar del continuado despliegue de la mundialización del capital, fue saliendo de la perspectiva hegemónica la percepción de la totalidad mundial del poder capitalista y del tiempo largo de su reproducción, cambio y crisis. El lugar del capitalismo mundial fue ocupado por el Estado-nación y las relaciones entre Estados-nación, no sólo como unidad de análisis sino como el único enfoque válido de conocimiento sobre el capitalismo; no sólo en el liberalismo sino también en el llamado materialismo histórico, la más difundida y la más eurocéntrica de las vertientes derivadas de la heterogénea herencia de Marx.

La revuelta intelectual contra esa perspectiva y contra ese modo eurocéntrico de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina.[6] Pero no levanta vuelo realmente sino después de la segunda guerra mundial, comenzando, por supuesto, en las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista. Cuando se trata del poder, es siempre desde los márgenes desde donde suele ser más visto, y más temprano, porque entra en cuestión la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder. Desde América Latina, sin duda la más influyente de las tentativas de mostrar de nuevo la mundialidad del capitalismo fue la propuesta de Raúl Prebisch y sus asociados, para pensar el capitalismo como un sistema mundial diferenciado en "centros" y "periferias". Tal visión fue retomada y reelaborada en la obra de Immanuel Wallerstein, cuya propuesta teórica del "sistema-mundo moderno", desde una perspectiva donde confluyen la visión marxiana del capitalismo como un sistema mundial y la braudeliana sobre la larga duración histórica, ha reabierto y renovado, de modo decisivo, el debate sobre la reconstitución de una perspectiva global en

---

5 "Europa" es aquí el nombre de una metáfora, no de una zona geográfica ni de su población. Se refiere a todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una prolongación de ella, es decir, como un carácter distintivo de la identidad no sometida a la colonialidad del poder.

6 Una crítica explícita al evolucionismo unilineal y unidireccional del eurocentrismo está ya presente, por ejemplo, en el libro de Haya de la Torre, *El Antimperialismo y el APRA* (escrito según su autor en 1924, aunque su primera edición es de 1932). La percepción de las relaciones económicas de poder en el Perú, implicada en el primero de los *Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui, puede ser considerada como el embrión del concepto de heterogeneidad histórico-estructural, elaborado a mediados de los años 60. Véase mi libro *Notas sobre el concepto de marginalidad social* (1966).

la investigación científico-social del último cuarto del siglo XX.[7] En ese nuevo contexto están hoy activos otros componentes del debate latinoamericano que apuntan hacia una nueva idea de totalidad histórico-social, núcleo de una racionalidad no-eurocéntrica. Me refiero a las propuestas sobre la colonialidad del poder y sobre la heterogeneidad histórico-estructural de todos los mundos de existencia social, de las cuales hablaré inmediatamente.

## La cuestión del poder en el eurocentrismo

Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. En las dos últimas centurias, sin embargo, y hasta la irrupción de las cuestiones de subjetividad y de género en el debate, la mirada eurocéntrica no ha podido percibir todos esos ámbitos en la configuración del poder, porque ha sido dominada por la confrontación entre dos principales vertientes de ideas: una hegemónica: el liberalismo; y otra subalterna, aunque de intención contestataria: el materialismo histórico.

El liberalismo no tiene una perspectiva unívoca sobre el poder. Su más antigua variante (Hobbes) sostiene que es la autoridad, acordada por individuos hasta entonces dispersos, lo que ubica los componentes de la existencia social en un orden adecuado a las necesidades de la vida individual. Aunque de nuevo actual, como sustento del neoliberalismo, durante gran parte del siglo XX cedió terreno a la predominancia de las propuestas del estructuralismo, del estructural-funcionalismo y del funcionalismo, cuyo elemento común respecto del problema es que la sociedad se ordena en torno de un limitado conjunto de patrones históricamente invariantes, por lo cual los componentes de una sociedad guardan entre sí relaciones continuas y consistentes, en razón de sus respectivas funciones, y éstas, a su vez, son inherentes al carácter de cada elemento. Con todas esas variantes, hoy coexisten y se combinan de muchos modos el viejo empirismo y el nuevo postmodernismo, para los cuales no hay tal cosa como una estructura global de relaciones sociales, una sociedad, en tanto que una totalidad determinada y distinguible de otras. De esa manera se dan la mano con la antigua propuesta hobbesiana.

---

[7] De Raúl Prebisch, véase *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano* (1963); "Crítica al capitalismo periférico" (1976) y *Capitalismo periférico, crisis y transformación* (1981). Véase también, de Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (1974-1989).

Para el materialismo histórico —la más eurocéntrica de las versiones de la heterogénea herencia de Marx—, las estructuras sociales se constituyen sobre la base de las relaciones que se establecen para el control del trabajo y de sus productos. Tales relaciones se denominan relaciones de producción. Pero, a diferencia de las variantes del liberalismo, no sólo afirma la primacía de uno de los ámbitos —el trabajo y las relaciones de producción—sobre los demás, sino también, y con idéntica insistencia, que el orden configurado corresponde a una cadena de determinaciones que proviene del ámbito primado y atraviesa al conjunto. Desde ese punto de vista, el control del trabajo es la base sobre la cual se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante del conjunto y de cada una de ellas. A pesar de sus muchas y muy marcadas diferencias, en todas esas vertientes se puede discernir un conjunto de supuestos y de problemas comunes que indican su común linaje eurocéntrico. Aquí es pertinente poner de relieve, principalmente, dos cuestiones. En primer término, todas presuponen una estructura configurada por elementos históricamente homogéneos, no obstante la diversidad de formas y caracteres, que guardan entre sí relaciones continuas y consistentes —sea por sus "funciones", sea por sus cadenas de determinaciones—, lineales y unidireccionales, en el tiempo y en el espacio.

Toda estructura social es, en esa perspectiva, orgánica o sistémica, mecánica. Y esa es, exactamente, la opción preferencial del eurocentrismo en la producción del conocimiento histórico. En esa opción, algo llamado "sociedad", en tanto que una articulación de múltiples existencias en una única estructura, o no es posible y no tiene lugar en la realidad, como en el viejo empirismo y en el nuevo posmodernismo, o si existe sólo puede ser de modo sistémico u orgánico. En segundo lugar, en todas esas vertientes subyace la idea de que de algún modo las relaciones entre los componentes de una estructura social son dadas, ahistóricas, esto es, son el producto de la actuación de algún agente *anterior* a la historia de las relaciones entre las gentes. Si, como en Hobbes, se hacen intervenir acciones y decisiones humanas en el origen de la autoridad y del orden, no se trata en rigor de ninguna historia, o siquiera de un mito histórico, sino de un mito metafísico que postula un estado de naturaleza, con individuos humanos que entre sí no guardan relaciones distintas a la continua violencia, es decir, que no tienen entre sí genuinas relaciones sociales. Si en Marx también se hacen intervenir acciones humanas en el origen de las "relaciones de producción", para el materialismo histórico eso ocurre por fuera de toda subjetividad, esto es, también metafísica y no históricamente. No de modo distinto, en el funcionalismo, en el estructuralismo y en el estructural-funcionalismo, las gentes están sometidas *ab initio* al imperio de ciertos patrones de conducta históricamente invariantes.

La perspectiva eurocéntrica, en cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un patrón histórico de poder tienen ya determinadas sus relaciones antes de toda historia. Esto es, como si fueran relaciones definidas previamente

en un reino óntico, ahistórico o transhistórico. La modernidad eurocéntrica no parece haber terminado con el ejercicio de secularizar la idea de un Dios providencial. De otro modo, concebir la existencia social de gentes concretas como configurada *ab initio* y por elementos históricamente homogéneos y consistentes, destinados indefinidamente a guardar entre sí relaciones continuas, lineales y unidireccionales, sería innecesario y a fin de cuentas impensable.

## La heterogeneidad histórico-estructural del poder

Semejante perspectiva de conocimiento difícilmente podría dar cuenta de la experiencia histórica. En primer término, no se conoce patrón alguno de poder en el cual sus componentes se relacionen de ese modo y en especial en el largo tiempo. Lejos de eso, se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo. De ello son una demostración histórica eficiente, mejor quizás que ninguna otra experiencia, precisamente la constitución y el desenvolvimiento histórico de América y del capitalismo mundial, colonial y moderno.

En cada uno de los principales ámbitos de la existencia social, cuyo control disputan las gentes, y de cuyas victorias y derrotas se forman las relaciones de explotación/dominación/conflicto que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos. Así, en el capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, en todas y cada una de sus formas históricamente conocidas (salario, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad), pero todas ellas al servicio del capital y articulándose en torno de su forma salarial. Pero, del mismo modo, en cualquiera de los otros ámbitos —la autoridad, el sexo, la subjetividad— están presentes todas las formas históricamente conocidas, bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el "Estado-nación", "la familia burguesa", la "racionalidad moderna".

Lo que es realmente notable de toda estructura social es que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta. La pregunta pertinente indaga acerca de lo que produce, permite o determina semejante campo de relaciones, y le otorga el carácter y el comportamiento de una totalidad histórica específica y determinada. Y como la experiencia de América y del actual mundo capitalista lo demuestra, en cada caso lo que en primera instancia genera las condiciones para esa articulación es la capacidad que un grupo logra obtener o encontrar para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, en una nueva estructura social, sus hete-

rogéneas historias. Es siempre una historia de necesidades, pero igualmente de intenciones, de deseos, de conocimientos o ignorancias, de opciones y preferencias, de decisiones certeras o erróneas, de victorias y derrotas. De ningún modo, en consecuencia, de la acción de factores extrahistóricos.

Las posibilidades de acción de las gentes no son infinitas, o siquiera muy numerosas y diversas. Los recursos que disputan no son abundantes. Más significativo aún es el hecho de que las acciones u omisiones humanas no pueden desprenderse de lo que está ya previamente hecho y existe como condicionante de las acciones, externamente o no de la subjetividad, del conocimiento y/o de los deseos y de las intenciones. Por ello, las opciones, queridas o no, conscientes o no, para todos o para algunos, no pueden ser decididas, ni actuadas, en un *vacuum* histórico. De allí no se deriva, sin embargo, no necesariamente en todo caso, que las opciones estén inscritas ya en una determinación extrahistórica, suprahistórica o transhistórica, como en el *destino* de la tragedia griega clásica. No son, en suma, inevitables. ¿O lo era el hecho de que Colón tropezara con lo que llamó La Hispaniola en lugar de llegar a lo que hoy llamamos Nueva York? Las condiciones técnicas de esa aventura permitían lo mismo el uno que el otro resultado, o el fracaso de ambos. Piénsese en todas las implicaciones fundamentales, no banales, de tal cuestión, para la historia del mundo capitalista.

La capacidad y la fuerza que le sirven a un grupo para imponerse sobre otros no es, sin embargo, suficiente para articular heterogéneas historias en un orden estructural duradero. Ellas ciertamente producen la autoridad, en tanto que capacidad de coerción. La fuerza y la coerción, o, en la mirada liberal, el consenso, no pueden, sin embargo, producir, ni reproducir duraderamente el orden estructural de una sociedad, es decir, las relaciones entre los componentes de cada uno de los ámbitos de la existencia social, ni las relaciones entre los ámbitos mismos. Ni, en especial, producir el sentido del movimiento y del desenvolvimiento histórico de la estructura social en su conjunto. Lo único que puede hacer la autoridad es obligar, o persuadir, a las gentes a someterse a esas relaciones y a ese sentido general del movimiento de la sociedad que les habita. De ese modo contribuye al sostenimiento, a la reproducción de esas relaciones y al control de sus crisis y de sus cambios.

Si desde Hobbes el liberalismo insiste, sin embargo, en que la autoridad decide el orden social, el orden estructural de las relaciones de poder, es porque también insiste en que todos los otros ámbitos de existencia social articulados en esa estructura son *naturales.* Pero si no se admite ese imposible carácter no-histórico de la existencia social, debe buscarse en otra instancia histórica la explicación de que la existencia social consista en ámbitos o campos de relaciones sociales específicas, y que tales campos tiendan a articularse en un campo conjunto de relaciones, cuya configuración estructural y su reproducción o remoción en el tiempo se reconoce con el concepto de sociedad. ¿Dónde encontrar esa instancia? Ya quedó señalada la dificultad de las propuestas estructuralistas y funcionalistas, no sólo para dar cuenta

de la heterogeneidad histórica de las estructuras sociales, sino también por implicar relaciones necesariamente consistentes entre sus componentes. Queda, en consecuencia, la propuesta marxiana (una de las fuentes del materialismo histórico) sobre el trabajo como ámbito primado de toda sociedad, y sobre el control del trabajo como el primado en todo poder social. Dos son los problemas que levanta esta propuesta y que requieren ser discutidos.

En primer lugar, es cierto que la experiencia del poder capitalista mundial, eurocentrado y colonial/moderno, muestra que es el control del trabajo el factor primado en este patrón de poder: éste es, en primer término, capitalista. En consecuencia, el control del trabajo por el capital es la condición central del poder capitalista. Pero en Marx implica, de una parte, la homogeneidad histórica de éste y de los demás factores, y de otra parte, que el trabajo determina, todo el tiempo y de modo permanente, el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder. Sin embargo, si se examina de nuevo la experiencia del patrón mundial del poder capitalista, nada permite verificar la homogeneidad histórica de sus componentes, ni siquiera de los fundamentales, sea del trabajo, del capital, o del capitalismo. Por el contrario, dentro de cada una de esas categorías no sólo coexisten, sino se articulan y se combinan todas y cada una de las formas, etapas y niveles de la historia de cada una de ellas. Por ejemplo, el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad. Y todos ellos se articulan entre sí y con el capital. El propio trabajo asalariado se diferencia entre todas las formas históricas de acumulación, desde la llamada originaria o primitiva, la plusvalía extensiva, incluyendo todas las gradaciones de la intensiva y todos los niveles que la actual tecnología permite y contiene, hasta aquellos en que la fuerza viva de trabajo individual es virtualmente insignificante. El capitalismo abarca, tiene que abarcar, todo ese complejo y heterogéneo universo bajo su dominación.

Respecto de la cadena unidireccional de determinaciones que le permite al trabajo articular los demás ámbitos y mantenerlos articulados en el largo tiempo, la experiencia del patrón de poder capitalista, mundial, eurocentrado y colonial/moderno no muestra tampoco nada que obligue a admitir que el rasgo *capitalista* haya hecho necesarios, en el sentido de inevitables, los demás. De otra parte, sin duda el carácter capitalista de este patrón de poder tiene implicaciones decisivas sobre el carácter y el sentido de las relaciones intersubjetivas, de las relaciones de autoridad y sobre las relaciones en torno del sexo y sus productos. Pero, primero, sólo si se ignora la heterogeneidad histórica de esas relaciones y del modo como se ordenan en cada ámbito y entre ellos, sería posible admitir la unilinealidad y unidireccionalidad de esas implicaciones. Y, segundo, a esta altura del debate debiera ser obvio que si bien el actual modo de controlar el trabajo tiene implicaciones sobre, por ejemplo, la intersubjetividad social, sabemos, del mismo modo, que para que se optara por la forma capitalista de organizar y controlar el trabajo, fue necesaria una

intersubjetividad que la hiciera posible y preferible. Las determinaciones no son, pues, no pueden ser, unilineales, ni unidireccionales. Y no sólo son recíprocas. Son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes, conflictivas, como corresponde a las relaciones entre elementos que tienen, todos y cada uno, tales características. La articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos en una estructura común, en un determinado campo de relaciones, implica, pues, requiere, relaciones de recíprocas, múltiples y heterogéneas determinaciones.

El estructuralismo y el funcionalismo no lograron percibir esas necesidades históricas. Tomaron un camino mal-conducente, reduciéndolas a la idea de relaciones funcionales entre los elementos de una estructura social. De todos modos, sin embargo, para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento, el desenvolvimiento o, si se quiere, el comportamiento de una totalidad histórica, no bastan tales modos de determinación recíproca y heterogénea entre sus componentes. Es indispensable que uno (o más) entre ellos tenga la primacía —en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y de la autoridad— pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente como eje(s) de articulación del conjunto. De ese modo, el movimiento conjunto de esa totalidad, el sentido de su desenvolvimiento, abarca, trasciende cada uno de sus componentes. Es decir, determinado campo de relaciones sociales se comporta como una totalidad. Pero semejante totalidad histórico-social, como articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos, no puede ser de modo alguno cerrada, no puede ser un organismo, ni puede ser, como una máquina, consistente de modo sistémico, y constituir una entidad en la cual la lógica de cada uno de los elementos corresponde a la de cada uno de los otros. Sus movimientos de conjunto no pueden ser, en consecuencia, unilineales, ni unidireccionales, como sería necesariamente el caso de entidades orgánicas o sistémicas o mecánicas.

## Notas sobre la cuestión de la totalidad

Acerca de esa problemática es indispensable continuar indagando y debatiendo las implicaciones del paradigma epistemológico de la relación entre el todo y las partes respecto de la existencia histórico-social. El eurocentrismo ha llevado, a virtualmente todo el mundo, a admitir que en una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes, y que por lo tanto hay una y sólo una lógica que gobierna el comportamiento del todo y de todas y de cada una de las partes. Las posibles variantes en el movimiento de cada parte son secundarias, sin efecto sobre el todo, y reconocidas como *particularidades* de una regla o lógica general del todo al que pertenecen.

No es pertinente aquí, por razones obvias, plantear un debate sistemático acerca de aquel paradigma que en la modernidad eurocéntrica ha termina-

do siendo admitido como una de las piedras angulares de la racionalidad, y que en la producción del conocimiento concreto llega a ser actuado con la espontaneidad de la respiración, esto es, de manera incuestionable. Lo único que propongo aquí es abrir la cuestión restricta de sus implicaciones en el conocimiento específico de la experiencia histórico-social. En la partida, es necesario reconocer que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales. Por eso, su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social. La continuada presencia de este paradigma en la investigación y en el debate histórico-social desde, sobre todo, fines del siglo XVIII, no es un accidente: da cuenta del reconocimiento de su tremenda importancia, ante todo porque permitió liberarse del atomismo empirista y del providencialismo. No obstante, el empirismo atomístico no sólo se ha mantenido en el debate, sino que ahora ha encontrado una expresión nueva en el llamado posmodernismo filosófico-social.[8] En ambos se niega la idea de totalidad y de su necesidad en la producción del conocimiento.

La renovación y la expansión de la visión atomística de la experiencia histórico-social en plena crisis de la modernidad/racionalidad no es tampoco un accidente. Es un asunto complejo y contradictorio. Da cuenta, por un lado, de que ahora es más perceptible que las ideas dominantes de totalidad dejan fuera de ella muchas, demasiadas, áreas de la experiencia histórico-social, o las acogen sólo de modo distorsionante. Pero, por otro lado, tampoco es accidental la explícita asociación de la negación de la totalidad con la negación de la realidad del poder social, en el nuevo postmodernismo tanto como en el viejo empirismo.

En efecto, lo que el paradigma de la totalidad permitió percibir en la historia de la existencia social de las gentes concretas fue, precisamente, el poder como la más persistente forma de articulación estructural de alcance social. Desde entonces, sea para ponerlo en cuestión o para su defensa, el punto de partida ha sido el reconocimiento de su existencia real en la vida de las gentes. Pero, sobre todo, fue la crítica del poder la que terminó colocada en el centro mismo del estudio y del debate histórico-social. En cambio, en la visión atomística, sea del viejo empirismo o del nuevo postmodernismo, las

8 El término "filosófico-social" cumple aquí la función de hacer notar que el intenso proceso de renovación del debate filosófico tiene un sello peculiar: no se trata sólo de una prolongación del viejo debate sobre las viejas cuestiones de la metafísica eurocéntrica, sino de las cuestiones levantadas en el debate histórico-social de los últimos 200 años, y en particular en la segunda mitad del siglo XX. El reconocimiento de este rasgo es importante para nosotros, no sólo y no tanto porque indica la influencia de las ciencias sociales sobre la filosofía, sino ante todo porque este debate es vital para la elaboración de una racionalidad alternativa a la eurocéntrica y para la renovación de los fundamentos del conocimiento histórico-social.

relaciones sociales no forman campos complejos de relaciones sociales en donde están articulados todos los ámbitos diferenciables de existencia social y, en consecuencia, de relaciones sociales. Es decir, algo llamado "sociedad" no tiene lugar en la realidad. Por lo tanto, encontrar la explicación y el sentido de los fenómenos sociales no es posible, ni necesario. La experiencia contingente, la descripción como representación, serían lo único necesario y legítimo. La idea de totalidad no sólo no sería necesaria sino, sobre todo, sería una distorsión epistemológica. La idea que remite a la existencia de estructuras duraderas de relaciones sociales cede el lugar a la idea de fluencias inestables y cambiantes, que no llegan a cuajar en estructuras.[9]

Para poder negar la realidad del poder social, el empirismo y el posmodernismo requieren negar la idea de totalidad histórico-social y la existencia de un ámbito primado en la configuración social, actuando como eje de articulación de los demás. El poder en el viejo empirismo sólo existe como autoridad, en un sólo ámbito de relaciones sociales, por definición, dispersas. En el posmodernismo, desde sus orígenes post-estructuralistas, el poder sólo existe a la escala de las micro-relaciones sociales y como fenómeno disperso y fluido. No tiene sentido, en consecuencia, para ninguna de tales vertientes del debate, pensar en el cambio de algo llamado "sociedad" en su conjunto y ubicar para eso sus ejes de articulación o los factores de determinación que deben ser cambiados. El cambio histórico sería estrictamente un asunto individual, aunque fueran varios los individuos comprometidos en las micro-relaciones sociales.

En esa confrontación entre las ideas orgánicas y sistémicas de totalidad, de un lado, y la negación de toda idea de totalidad, del otro, pareciera tratarse de opciones muy contrapuestas, incluso referidas a perspectivas epistémicas no conciliables. Ambas tienen, sin embargo, un común linaje eurocéntrico: para ambas posiciones el paradigma eurocéntrico de totalidad es el único pensable. Dicho de otro modo, en ambas subyace el supuesto nunca explicitado y discutido, de que toda idea de totalidad implica que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia. Es decir, tienen una homogeneidad básica que sustenta la consistencia y la continuidad de sus relaciones, como en un organismo, o en una máquina, o en una entidad sistémica. En esa perspectiva, la negación de la necesidad de esa idea de totalidad en la producción del conocimiento es extrema, pero no del todo arbitraria. Para nuestras actuales necesidades de conocimiento histórico-social, esa idea de totalidad implica hoy distorsiones de la realidad tan graves como las desventajas del viejo empirismo atomístico.

Pero, ¿qué pasa si nos enfrentamos a totalidades que consisten en una articulación de elementos históricamente heterogéneos, cuyas relaciones son discontinuas, inconsistentes, conflictivas? La respuesta es que en la existencia social las relaciones entre el todo y las partes son reales, pero

9 Véase Roland Anrup (1985, pp. 5-23).

necesariamente muy distintas de las que postula el eurocentrismo. Una totalidad histórico-social *es* en un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo y conflictivos. Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder social no son sólo "partes"; lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que éste constituye y, en consecuencia, se mueve dentro de la orientación general del conjunto; pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Cada una de ellas es una unidad total en su propia configuración, porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea. Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la noción del cambio histórico-social.

¿Significa eso que la idea de totalidad no tiene allí lugar ni sentido? Nada de eso. Lo que articula todos los ámbitos heterogéneos y discontinuos en una estructura histórico-social es un eje común, por lo cual el todo tiende a moverse, en general, de modo conjunto, actúa como una totalidad. Pero esa estructura no es, no puede ser, cerrada, como en cambio no puede dejar de serlo una estructura orgánica o sistémica. Por eso, a diferencia de éstas, si bien ese conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acción múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento. En especial, si se considera que son necesidades, deseos, intenciones, opciones, decisiones y acciones humanas las que están, constantemente, en juego. En otros términos, los procesos históricos de cambio no consisten, no pueden consistir, en la transformación de una totalidad históricamente homogénea en otra equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupara su lugar. Esa es la idea central, necesaria, explícita en el evolucionismo gradual y unilineal, o implicada en las variantes del estructuralismo y del funcionalismo y, aunque algo en contra de su discurso formal, también del materialismo histórico. Así no ocurre, sin embargo, en la experiencia real, menos con el patrón de poder mundial que se constituyó con América. El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo, a los componentes de un campo histórico de relaciones sociales. Ese es, probablemente, el significado histórico, concreto, de lo que se postula como contradicción en el movimiento histórico de la existencia social.

La percepción de que un campo de relaciones sociales está constituido de elementos homogéneos, continuos, aunque contradictorios (en el sentido

hegeliano), lleva a la visión de la historia como una secuencia de cambios que consisten en la transformación de un conjunto homogéneo y continuo en otro equivalente. Y el debate sobre si eso ocurre gradual y linealmente o por "saltos", y que suele pasar como una confrontación epistemológica entre el "positivismo" y la "dialéctica" es, en consecuencia, meramente formal. No implica en realidad ninguna ruptura epistemológica. Puede verse, así, que lo que lleva a muchos a desprenderse de toda idea de totalidad es que las ideas sistémicas u orgánicas acerca de ella han llegado a ser percibidas, o sentidas, como una suerte de *corsé* intelectual, porque fuerzan a homogenizar la experiencia real, y de ese modo a verla de modo distorsionado. Eso no lleva a negar, desde luego, la existencia posible o probada de totalidades orgánicas o sistémicas. De hecho hay organismos y mecanos cuyas partes se corresponden unas con otras de manera sistémica. Pero toda pretensión de ver de esta manera las estructuras sociales es necesariamente distorsionante.

Desde una perspectiva orgánica o sistémica de la totalidad histórico-social, toda pretensión de manejo de totalidades histórico-sociales, en especial cuando se trata de planificar de ese modo el cambio, no puede dejar de conducir a experiencias que han dado en llamarse, no por acaso, totalitarias. Al mismo tiempo, sin embargo, puesto que no es inevitable que toda idea de totalidad sea sistémica, orgánica o mecánica, la simple negación de toda idea de totalidad en el conocimiento histórico-social no puede dejar de estar asociada a la negación de la realidad del poder a escala social. En realidad, desoculta el sesgo ideológico que la vincula al poder vigente.

## La cuestión de la clasificación social

Desde los años 80, en medio de la crisis mundial del poder capitalista, se hizo más pronunciada la derrota, ya tendencialmente visible, de los regímenes del despotismo burocrático, rival del capitalismo privado, de los procesos de democratización de las sociedades y Estados capitalistas de la "periferia", y también de los movimientos de los trabajadores orientados a la destrucción del capitalismo. Ese contexto facilitó la salida a la luz de las corrientes, hasta ese momento más bien subterráneas, que dentro del materialismo histórico comenzaban a sentir cierto malestar con su concepción heredada acerca de las clases sociales.[10] El pronto resultado fue, como ocurre con frecuencia, que

[10] El debate sobre el problema de las clases sociales está ya muy cargado de años, aunque se hizo más intenso después de la segunda guerra mundial. Una incisiva revisión es la de Dale Tomich: "World of Capital/Worlds of Labor: A Global Perspective" (1997). Sin embargo, probablemente fue la conocida polémica de Ellen Meiksins Wood, *A Retreat from Class: A New "True" Socialism* (1986), frente a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), lo que dio cuenta del momento de flexión climática mayor de la atmósfera intelectual del llamado "marxismo occidental" respecto de la cuestión de las clases sociales. Desde entonces, se extendió rápidamente el desuso del concepto, como ha ocurrido con casi todos los problemas teóricos centrales del debate precedente. Fueron simplemente sacados del debate, y las ideas y conceptos en juego entraron en desuso. Su regreso comienza, más bien rápidamente, con la crisis de hegemonía global, arrastrada

el niño fue arrojado junto con el agua sucia, y las clases sociales se eclipsaron en el escenario intelectual y político. Es obvio que ese resultado fue parte de la derrota mundial de los regímenes y movimientos que le disputaban la hegemonía mundial a los centros hegemónicos del capitalismo o se enfrentaban al capitalismo. Y facilitó la imposición del discurso neoliberal del capitalismo como una suerte de sentido común universal, que desde entonces hasta hace muy poco se hizo no sólo dominante, sino virtualmente único.[11] Es menos obvio, sin embargo, si fue única o principalmente para poder pasarse con comodidad al campo adversario, que muchos habituales de los predios del materialismo histórico se despojaran, después de la derrota, de una de sus armas predilectas.

Aunque esa es la acusación oída con más frecuencia, no es probable que sea la mejor encaminada. Es más probable que con la cuestión de las clases sociales, entre los cultores o seguidores del materialismo histórico, hubiera estado ocurriendo algo equivalente a lo que ocurrió con las ideas orgánica o sistémica acerca de la totalidad: las derrotas y, sobre todo, las decepciones en su propio campo político (el "socialismo realmente existente") hacían cada vez más problemático el uso productivo, en el campo del conocimiento, de la versión del materialismo histórico sobre las clases sociales. Esa versión había logrado convertir una categoría histórica en una categoría estática, en los términos de E. P. Thompson, y en amplia medida ese era el producto que, según la descripción de Parkin, a fines de los 70, se "fabricaba" y mercadeaba" en muchas universidades de Europa y de Estados Unidos.[12] Y puesto que para una amplia mayoría, dicha versión era la única legitimada como correcta, el respectivo concepto de clases sociales comenzó a ser sentido también como un *corsé* intelectual. Los esfuerzos para hacer más llevadero ese *corsé*, si bien no fueron muy numerosos, ganaron amplia audiencia en los años 60. Piénsese, por ejemplo, en la resonancia de la obra de Nicos Poulantzas, en una vereda, o la de Erik Olin Wright, en la de enfrente.[13] Esfuerzos de crítica mucho más fecunda pero con menos audiencia inmediata, como la de E. P. Thompson, desafortunadamente no llevaron hasta una entera propuesta alternativa.[14]

¿De dónde proceden las dificultades con la teoría de las clases sociales del materialismo histórico? El rastro más nítido conduce a una historia con tres estancias distintas. Primera, la constitución del materialismo histórico, a

---

por los apetitos predatorios del capital financiero y el desprestigio mundial del neoliberalismo.

11 "Pensamiento único" es el nombre acuñado y reiteradamente usado por Ignacio Ramonet en las páginas de *Le Monde Diplomatique*, que él dirige.

12 Véase Frank Parkin (1979).

13 De Nicos Poulantzas véase, en especial, *Pouvoir et Classes Sociales* (1968), y de Erik Olin Wright, *Class, Crisis and the State* (1978).

14 Véase, de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1964) y *Poverty and Theory* (1978).

fines del siglo XIX, como un producto de la hibridación marxista-positivista, en el tardío Engels y en los teóricos de la socialdemocracia europea, alemana en especial, con amplias y duraderas reverberaciones entre los socialistas de todo el mundo. Segunda, la canonización de la versión llamada marxismo-leninismo, impuesta por el despotismo burocrático establecido bajo el estalinismo, desde mediados de los años 20. Finalmente, la nueva hibridación de ese materialismo histórico con el estructuralismo francés, después de la segunda guerra mundial.[15] El materialismo histórico, respecto de la cuestión de las clases sociales, así como en otras áreas respecto de la herencia teórica de Marx, no es exactamente una ruptura, sino una continuidad parcial y distorsionada. Ese legado intelectual es reconocidamente heterogéneo, y lo es aún más su tramo final, producido, precisamente, cuando Marx puso en cuestión los núcleos eurocéntricos de su propio pensamiento, desafortunadamente sin lograr encontrar una resolución eficaz a los problemas epistémicos y teóricos implicados. Admite, pues, heterogéneas lecturas. Pero el materialismo histórico, sobre todo en su versión marxista-leninista, pretendió, no sin éxito, hacer pasar el legado de Marx como una obra sistemáticamente homogénea e imponer su propia lectura, a fin de ser admitido como el único legítimo heredero.

Es sabido que Marx dijo expresamente que no era el descubridor de las clases sociales, ni de sus luchas, pues antes de él lo habían hecho los historiadores y economistas burgueses.[16] Pero, aunque él, curiosamente, no la menciona, no hay duda alguna de que fue en la obra de Claude Henri de Saint-Simon y de los saintsimonianos donde fueron formulados por primera vez, mucho antes de Marx, los elementos básicos de lo que un siglo después sería conocido como la teoría de las clases sociales del materialismo histórico.[17] En particular en la famosa *Exposition de la Doctrine,* publicada en 1828

---

15 Acerca del marxismo-positivismo, véase Theodor Shanin, *The Late Marx: The Russian Road* (1984). De la avasalladora influencia del estructuralismo francés en el materialismo histórico después de la segunda guerra mundial, la obra de Althusser y de los althusserianos es una convincente y conocida demostración. Y de lo devastadora que llegó a ser entre algunos de ellos, seguramente un notorio ejemplo es la obra de Hindess y Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production* (1975).

16 Véase Karl Marx y Frederic Engels (1947, pp. 71-74).

17 No se puede pasar por alto la intrigante ausencia en Marx de casi toda mención del pensamiento saintsimoniano, en especial de la *Exposition de la Doctrine*, tanto mayor por el hecho de que usó todos los conceptos básicos y la terminología de sus obras: la lista de clases sociales antagónicas que encabeza el capítulo I del *Manifiesto* ya está íntegra en la *Exposition* (amos y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos), así como clase obrera, trabajadores asalariados, proletarios. Además, no tiene que forzarse nada la *Exposition* para encontrar que la perspectiva entera de la relación entre clases sociales e historia, y entre la explotación de la clase obrera o proletariado y la revolución para poner punto final a todas las formas de explotación, ya están formuladas allí, antes de reaparecer para la posteridad como las claves de la teoría revolucionaria del materialismo histórico. En ese sentido, el reconocimiento hecho por Engels (*Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*) de la "genial perspicacia" de Saint-Simon, mientras lo ubica entre los "socialistas utópicos", es tardío e interesado.

por la llamada izquierda saintsimoniana, de extendida influencia en el debate social y político, durante buena parte del siglo XIX.

No se agotan allí las notables coincidencias con el materialismo histórico respecto de la cuestión de las clases sociales. Para ser un texto escrito después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno, no puede dejar de ser llamativa la ceguera absoluta de la *Exposition de la Doctrine* respecto de los siguientes puntos: (1) la coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo; (2) en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de "industriales", de un lado, y "obreros" o "proletarios", del otro, sino también las de "esclavos", "siervos", "plebeyos" y "campesinos libres"; (3) las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de "europeos" o "blancos" e "indios", "negros", "amarillos" y "mestizos", implicaban profundas relaciones de poder, que en aquel periodo estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo que parecían "naturalmente" asociadas entre sí; (4) la relación capital-salario no era el único eje de poder, ni siquiera en la economía, sino que había otros ejes de poder que existían y actuaban en ámbitos que no eran solamente económicos, como la "raza", el género y la edad; (5) en consecuencia, la distribución del poder entre la población de una sociedad no provenía exclusivamente de las relaciones en torno del control del trabajo, ni se reducía a ellas.

El movimiento de la indagación de Marx sobre las clases sociales no fue probablemente ajeno al debate de los saintsimonianos. Pero junto con sus similitudes, tiene también notables diferencias que aquí apenas es pertinente señalar. En primer término, Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo, dentro de la misma perspectiva (saintsimoniana y eurocéntrica) de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los "populistas" rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y esa unilinealidad dejaban fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó, así, a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica, pero no dio el salto epistemológico correspondiente. El materialismo histórico posterior eligió condenar y omitir ese tramo de la indagación de Marx, y se aferró dogmáticamente a lo más eurocéntrico de su herencia.

Es cierto, por otra parte, como todo el mundo advierte, que hay una distinción perceptible entre su visión de las relaciones de clase, implicadas en su teoría sobre el capital, y la que subyace a sus estudios históricos. En esa teoría, el capital es una relación social específica de producción, cuyos dos términos fundamentales son los capitalistas y los obreros. Los primeros son quienes controlan esa relación, y en esa calidad, son "funcionarios" del capital. Son los dominantes de esa relación, pero lo hacen en su propio y privado beneficio. En esa calidad, son explotadores de los obreros. Desde ese punto de vista, ambos términos son las clases sociales fundamentales

de *El Capital.* De otro lado, sin embargo, y sobre todo en su análisis de la coyuntura francesa, especialmente en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx da cuenta de varias clases sociales que, según las condiciones del conflicto político-social, emergen, se consolidan o se retiran de escena: burguesía comercial, burguesía industrial, proletariado, grandes terratenientes, oligarquía financiera, pequeña-burguesía, clase media, lumpemproletariado, gran burocracia. Así mismo, en *Teorías de la Plusvalía*, advierte que Ricardo olvida enfatizar el constante crecimiento de las clases medias.

El materialismo histórico posterior, en especial en su versión marxista-leninista, ha manejado esas diferencias en la indagación marxiana, por medio de tres propuestas. La primera es que las diferencias se deben al nivel de abstracción teórica en *El Capital*, e histórico-coyuntural en *El 18 Brumario.* La segunda es que esas diferencias son, además, transitorias, pues en el desenvolvimiento del capital, la sociedad tenderá de todos modos a polarizarse en las dos clases sociales fundamentales. La tercera es que la teoría de *El Capital* implica que se trata de una relación social, estructurada independientemente de la voluntad y de la conciencia de las gentes, y que, en consecuencia, éstas se encuentran distribuidas en ella de manera necesaria e inevitable, por una legalidad histórica que las sobrepasa. En esa visión, las clases sociales son presentadas como estructuras dadas por la naturaleza de la relación social; sus ocupantes son portadores de sus determinaciones y, por lo tanto, sus comportamientos deberían expresar dichas determinaciones estructurales.

La primera propuesta tiene confirmación en las propias palabras de Marx. Así, ya en el famoso e inconcluso capítulo sobre las clases, del vol. III de *El Capital*, Marx sostiene que

> Los propietarios de simple fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los propietarios de tierras, cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, la ganancia y la renta del suelo, es decir, los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción. (1966, vol. III, p. 817)

Sin embargo, comprueba que ni siquiera en Inglaterra, no obstante ser la más desarrollada y "clásica" de las modernas sociedades capitalistas, "se presenta en toda su pureza esta división de la sociedad en clases", ya que clases medias y estratos intermedios no dejan que sean nítidas las líneas de separación entre las clases. Pero inmediatamente advierte que eso será depurado por el desenvolvimiento de la ley del desarrollo capitalista, que lleva continuamente a la polarización entre las clases fundamentales.

Con *El 18 Brumario*, sin embargo, ocurre un doble desplazamiento de problemática y de perspectiva, que no se puede explicar solamente porque se trate de un análisis histórico coyuntural. En el movimiento de la reflexión marxiana están implícitas, de una parte, la idea de que en la sociedad francesa de ese tiempo no existe sólo el salario, sino varias y diversas otras formas de

explotación del trabajo, todas articuladas al dominio del capital y en su beneficio. De algún modo, eso preludia la diferenciación entre capital (relación entre capital y salario) y capitalismo (relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo), que confronta anticipadamente a la teoría de la articulación de modos de producción, producida más tarde por el materialismo histórico. De otra parte, la idea según la cual las clases se forman, se desintegran o se consolidan, parcial y temporalmente o de modo definido y permanente, según el curso de las luchas concretas de las gentes concretas, disputando el control de cada ámbito del poder. No son estructuras, ni categorías, anteriores a tales conflictos.

Esa línea de reflexión de Marx también está presente en *El Capital*, a pesar de todas sus conocidas ambigüedades. Por eso, la tercera propuesta establece una diferencia básica entre la perspectiva marxiana y la del materialismo histórico. Mientras que en éste las clases sociales son ocupantes de una suerte de nichos estructurales, donde son ubicadas y distribuidas las gentes por las relaciones de producción, en Marx se trata de un proceso histórico concreto de clasificación de las gentes. Esto es, un proceso de luchas en que unos logran someter a otros en la disputa por el control del trabajo y de los recursos de producción. En otros términos, las relaciones de producción no son externas, ni anteriores a las luchas de las gentes, sino el resultado de las luchas entre las gentes por el control del trabajo y de los recursos de producción, de las victorias de los unos y de las derrotas de otros, y como resultado de las cuales se ubican y/o son ubicadas o clasificadas. Esa es, sin duda, la propuesta teórica implicada en el famoso capítulo sobre la "acumulación originaria".[18] De otro modo, la línea de análisis de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* no tendría sentido. En la línea marxiana, en consecuencia, las clases sociales no son estructuras, ni categorías, sino relaciones históricamente producidas y, en ese sentido, históricamente determinadas, aun cuando esa visión esté reducida a sólo uno de los ámbitos del poder: el trabajo. En cambio, en el materialismo histórico, tal como lo señala E. P. Thompson, se prolonga la visión "estática", es decir, ahistórica, que asigna a las clases sociales la calidad de estructuras establecidas por relaciones de producción, que vienen a la existencia por fuera de la subjetividad y de las acciones de las gentes, es decir, antes de toda historia.

El materialismo histórico ha reconocido, después de la segunda guerra mundial, que en su visión evolucionista y unidireccional de las clases sociales y de las sociedades de clase, hay pendientes problemas complicados. En primer lugar por la reiterada comprobación de que incluso en los "centros, algunas clases "precapitalistas", el campesinado en particular, no salían ni parecían dispuestas a salir de la escena histórica del "capitalismo", mientras que otras, las "clases medias", tendían a crecer conforme el capitalismo se desarrollaba. En segundo lugar, porque no era suficiente la visión dualista

---

[18] Véase Karl Marx, *El Capital*, vol. I, cap. XXIV (1966, pp. 607 ss.).

del pasaje entre "precapitalismo" y "capitalismo" respecto de las experiencias del "Tercer Mundo", en donde configuraciones de poder muy complejas y heterogéneas no corresponden a las secuencias y etapas esperadas en la teoría eurocéntrica del capitalismo. Sin embargo, el materialismo histórico no logró encontrar una salida teórica respaldada en la experiencia histórica, y arribó apenas a la propuesta de "articulación de modos de producción", sin abandonar la idea de la secuencia entre ellos. Es decir, tales "articulaciones" no dejan de ser coyunturas de la transición entre los modos "precapitalistas" y el "capitalismo".[19] En otros términos, consisten en la coexistencia (transitoria, por supuesto) del pasado y el presente de su visión histórica. Al materialismo histórico le es ajena y hostil la idea de que no se trata de "modos de producción articulados", sino del capitalismo como estructura mundial de poder dentro del cual, y a su servicio, se articulan todas las formas históricamente conocidas de trabajo, de control y de explotación social del trabajo.

De otro lado, la idea de "clase" fue introducida en los estudios sobre la naturaleza antes que en los estudios sobre la sociedad. Fue el naturalista sueco, Linneo, el primero en usarla en su famosa clasificación botánica del siglo XVIII. Él descubrió que era posible clasificar las plantas según el número y la disposición de los estambres de las flores, porque éstas tienden a permanecer sin cambios en el curso de la evolución.[20] No pareciera haber sido básicamente distinta la manera de conocer que llevó, primero a los historiadores franceses del siglo XVIII, y después a los saintsimonianos de las primeras décadas del XIX, a clasificar en "clases" a la población europea. Para Linneo, las plantas estaban allí, en el "reino vegetal", dadas por naturaleza, y a partir de algunas de sus características, empíricamente diferenciables, era posible "clasificarlas". Los que estudiaban y debatían la sociedad de la Europa centro-nórdica, a fines del siglo XVIII y a comienzos del XIX, aplicaron la misma perspectiva a las gentes, y encontraron que era posible clasificarlas también a partir de sus características más constantes, en especial por su lugar en la estructura social de riqueza y pobreza, mando y obediencia. Fue un hallazgo saintsimoniano descubrir que la fuente principal de esas

---

19 Esa línea caracterizó las investigaciones y los debates científico-sociales entre los marxistas estructuralistas franceses, sobre todo durante los años 70 (entre otros, Pierre Philippe Rey, Claude Meillassoux). En inglés, véase la compilación de Harold Wolpe*: The Articulation of Modes of Production* (1973). En América Latina, una parte de los investigadores optó por una perspectiva diferente, según la cual el capitalismo es una estructura de explotación/dominación donde se articulan todas las formas históricamente conocidas de explotación del trabajo, en torno de un eje común: las relaciones capital-salario. Es la línea seguida en mis propios trabajos, por ejemplo, en *Lo cholo en el conflicto cultural peruano* (1964); *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú* (1973) y *Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana* (1969). Esa es la perspectiva denominada "histórico-estructural", que aparece ya desde mis "Notas sobre el concepto de marginalidad social" (1966).

20 Carlos Linneo (1707-1778) (Carolus Linnaeus, en latín, y en sueco, Carl Von Linné) fue el primero en elaborar un sistema de clasificación de las plantas desde 1730. Véase James L. Larson, *Reason and Experience*: *The Representation of Natural Order in the Work of Carl Von Linné* (1971).

diferencias estaba en el control del trabajo y sus productos y de los recursos de la naturaleza empleados en el trabajo.

Los teóricos del materialismo histórico, desde fines del siglo XIX, no produjeron rupturas o mutaciones decisivas en esa perspectiva de conocimiento. Por supuesto, al transferir el sustantivo "clase" del mundo de la naturaleza al de la sociedad, era indispensable asociarlo con un adjetivo que legitimara ese desplazamiento: la clase deja de ser botánica y se muta en *social*. Pero dicho desplazamiento fue básicamente semántico. El nuevo adjetivo no podía ser capaz, por sí solo, ni de cortar el cordón umbilical que ataba al recién nacido concepto al vientre naturalista, ni de proporcionarle para su desarrollo una atmósfera epistémica alternativa. En el pensamiento eurocéntrico, heredero de la Ilustración continental, la sociedad era un organismo, un orden dado y cerrado, y las clases sociales fueron pensadas como categorías ya dadas en la "sociedad", como ocurría con las plantas en la "naturaleza".

Debe tenerse en cuenta, en relación con esas cuestiones, que otros términos que tienen el mismo común origen naturalista —*estructura, procesos, organismo*—, en el eurocentrismo pasan al conocimiento social con las mismas ataduras cognitivas que el término *clase*. La obvia vinculación entre la idea eurocéntrica de las clases sociales con las ideas de "estructura" como un orden dado en la sociedad, y de "proceso" como algo que tiene lugar en una estructura, y de todas ellas con la idea orgánica y sistémica de "totalidad", ilumina con claridad la persistencia en ellas de todas las marcas cognitivas de su origen naturalista y, a través de ellas, de su duradera imprenta sobre la perspectiva eurocéntrica en el conocimiento histórico-social. No se podría entender, ni explicar de otro modo, la idea del materialismo histórico o de los sociólogos de la "sociedad industrial", según la cual, las gentes son "portadoras" de las determinaciones estructurales de clase y deben, en consecuencia, actuar según ellas. Sus deseos, preferencias, intenciones, voliciones, decisiones y acciones son configuradas según esas determinaciones, y deben responder a ellas. El problema creado por la inevitable distancia entre ese presupuesto y la subjetividad y la conducta externa de las gentes así clasificadas, encontró en el materialismo histórico una imposible solución: era un problema de la "conciencia", y ésta sólo podía ser llevada a los explotados por los intelectuales burgueses, como el polen es llevado a las plantas por las abejas (Kautsky-Lenin). O irse elaborando y desarrollando en una progresión orientada hacia una imposible "conciencia posible" (Lukács).

La impronta naturalista, positivista y marxista-positivista de la teoría eurocéntrica de las clases sociales, implica también dos cuestiones cruciales: (1) en su origen, la teoría de las clases sociales está pensada exclusivamente sobre la base de la experiencia europea, la cual, a su vez, está pensada según la perspectiva eurocéntrica; (2) las únicas diferencias que son percibidas entre los europeos como realmente significativas —una vez abolidas las jerarquías nobiliarias por la revolución francesa— se refieren a la riqueza/pobreza y al mando/obediencia. Diferencias que remiten, de un lado, al lugar y a los

roles de las gentes respecto del control del trabajo y de los recursos que en la naturaleza sirven para trabajar (relaciones de producción), y de otro lado, a los lugares y roles de las gentes en el control de la autoridad, *ergo*, del Estado. Las otras diferencias que en la población europea de los siglos XVIII y XIX estaban vinculadas a diferencias de poder, principalmente sexo y edad, en esa perspectiva son "naturales", es decir, hacen parte de la clasificación en la "naturaleza". En otros términos, la teoría eurocéntrica sobre las clases sociales, y no solamente en el materialismo histórico marxista-positivista, o entre los weberianos, sino en el propio Marx, es reduccionista: se refiere única y exclusivamente a uno solo de los ámbitos del poder: el control del trabajo y de sus recursos y productos. Y eso es especialmente notable, sobre todo en Marx y sus herederos, pues no obstante que su propósito formal es estudiar, entender y cambiar o destruir el poder en la sociedad, todas las otras instancias de la existencia social en donde se forman relaciones de poder entre las gentes no son consideradas en absoluto, o son consideradas sólo como derivativas de las "relaciones de producción" y determinadas por ellas.

Todo aquello significa que la idea de clases sociales es elaborada en el pensamiento eurocéntrico, entre fines del siglo XVIII y fines del XIX, cuando ya la percepción de la totalidad desde Europa, por entonces el "centro" del mundo capitalista, ha sido ya definitivamente organizada como una dualidad histórica: *Europa* (para el caso, sobre todo Europa central e Inglaterra) y *no-Europa*. Y esa dualidad implicaba, además, que mucho de todo lo que era no-Europa, aunque existía en el mismo escenario temporal, en realidad correspondía al pasado de un tiempo lineal, cuyo punto de llegada era, obviamente, Europa. En la no-Europa existían, en ese mismo momento, siglo XIX, todas las formas no-salariales del trabajo. Pero desde Saint Simon hasta hoy, el eurocentrismo sólo ve en ellas el pasado "precapitalista" o "pre-industrial". Es decir, esas clases sociales son "precapitalistas" o no existen. En la no-Europa habían sido impuestas identidades raciales no-europeas o "no-blancas". Pero ellas, como la edad o el género entre los europeos, corresponden a diferencias "naturales" de poder entre europeos y no-europeos. En Europa están en formación, o ya están formadas, las instituciones modernas de autoridad: los Estados-nación modernos y sus respectivas identidades. Pero en la no-Europa sólo son percibidas las tribus y las etnias como el pasado "pre-moderno", pues ellas serán reemplazadas en algún futuro por Estados-nación "como en Europa". Europa es civilizada. No-Europa es primitiva. El sujeto racional es europeo. La no-Europa es objeto de conocimiento. Como corresponde, la ciencia que estudiará a los europeos se llamará "Sociología", mientras la que estudiará a los no-europeos se llamará "Etnografía".

A esta altura del debate no es, pues, suficiente mantenerse en los conocidos parámetros, porque eso no agota la cuestión, ni resuelve los problemas planteados en el conocimiento y en la acción. Limitarse a insistir en que es necesario historizar la cuestión de las clases sociales, es decir, referirla a la historia concreta de gentes concretas, en lugar de mantener una visión "está-

tica" o ahistórica de las clases sociales, o poner a Weber en lugar de Marx, o explorar sus entrecruzamientos viables, como suele hacerse en la sociología escolar, ya es inconducente. En cualquiera de esas opciones, y en todas juntas, se trata sólo de clasificar a las gentes por algunas de sus dadas características diferenciales, y no hay realmente nada fundamental que ganar si son tales o cuales las características que se escogen, o deben ser escogidas, para que la operación clasificatoria resulte menos "ideológica" y más "objetiva".

Con la clasificación de los elementos de la naturaleza lo que importaba era, como correspondía a la racionalidad cartesiana, descubrir las "propiedades" que definen y al mismo tiempo emparentan a determinados "objetos" entre sí, o los distinguen individualmente y muestran su género próximo y su diferencia específica. Pero con la cuestión de las clases sociales, lo que realmente está en juego, y lo estuvo desde el comienzo en el propósito de quienes introdujeron la idea, es algo radicalmente distinto: la cuestión del poder en la sociedad. Y el problema es que ninguna de aquellas opciones, ni juntas, ni por separado, son aptas para permitir aprehender e indagar la constitución histórica del poder, y mucho menos la del poder capitalista, mundial y colonial/moderno.

Por todo eso, es pertinente salir de la teoría eurocéntrica de las clases sociales y avanzar hacia una *teoría histórica de la clasificación social*. El concepto de clasificación social, en esta propuesta, se refiere a los procesos de largo plazo, en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder, centrado en relaciones de explotación/dominación/conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas. Fue ya señalado que el poder, en este enfoque, es una malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las gentes, en la disputa por el control del trabajo, de la "naturaleza", del sexo, de la subjetividad y de la autoridad. Por lo tanto, el poder no se reduce a las "relaciones de producción", ni al "orden y autoridad", separados o juntos. Y la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la "naturaleza") y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos.

En ese sentido específico, toda posible teoría de la clasificación social de las gentes requiere, necesariamente, indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder en una sociedad específica. Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características, empíricamente observables y diferenciables, son *resultado* de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas. Se puede partir de éstas para un primer momento y un primer nivel de aprehensión de las relaciones de poder, pero no

tiene sentido hacer residir en ellas la naturaleza de su lugar en la sociedad. Es decir, su *clase social.*

### Heterogeneidad de la clasificación social

Desde la inserción de América en el capitalismo mundial moderno/colonial, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza. La edad no llega a ser insertada de modo equivalente en las relaciones sociales de poder, pero sí en determinados ámbitos del poder. Y en torno de dos ejes centrales: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social, y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implica el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo, lo que incluye los recursos "naturales", y se institucionaliza como "propiedad". El segundo implica el control del sexo y sus productos (placer y descendencia), en función de la propiedad. La "raza" fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes. Y el control de la autoridad se organiza para garantizar las relaciones de poder así configuradas. En esa perspectiva, las "clases sociales" resultantes son heterogéneas, discontinuas, conflictivas, y están articuladas también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo. La colonialidad del poder es el eje que las articula en una estructura común, como podrá ser mostrado más adelante. En tanto que todos los elementos que concurren a la constitución de un patrón de poder son de origen, forma y carácter discontinuos, heterogéneos, contradictorios y conflictivos en el espacio y en el tiempo, es decir, cambian o pueden cambiar en cada una de esas instancias, en función de sus cambiantes relaciones con cada uno de los otros, las relaciones de poder no son, no pueden ser, una suerte de nichos estructurales preexistentes, en donde las gentes son distribuidas, y de los cuales asumen tales o cuales características y se comportan o deben comportarse acordemente.

El modo como las gentes llegan a ocupar, total o parcialmente, transitoria o establemente, un lugar y un papel respecto del control de las instancias centrales del poder, es conflictivo. Es decir, consiste en una disputa, violenta o no, en derrotas y en victorias, en resistencias, y en avances y retrocesos. Ocurre en términos individuales y/o colectivos, con lealtades y traiciones, persistencias y deserciones. Y, puesto que toda estructura de relaciones es una articulación de discontinuos, heterogéneos y conflictivos ámbitos y dimensiones, los lugares y los papeles no necesariamente tienen o pueden tener las mismas ubicaciones y relaciones en cada ámbito de la existencia social, o en cada momento del respectivo espacio/tiempo. Esto es, las gentes pueden tener, por ejemplo, un lugar y un papel respecto del control del trabajo, y otro bien diferente y hasta opuesto respecto del control del sexo o de la subjetividad, o en las instituciones de autoridad. Y no siempre los mismos en el curso del tiempo.

Desde ese punto de vista, la idea eurocéntrica de que las gentes que, en un dado momento de un patrón de poder, ocupan ciertos lugares y ejercen ciertos roles, constituyan por esos solos factores una comunidad o un sujeto histórico, apunta en una dirección históricamente inconducente. Semejante idea sólo sería admisible si fuera posible admitir también que tales gentes ocupan lugares y cumplen papeles simétricamente consistentes entre sí, en cada una de las instancias centrales del poder. La distribución de las gentes en las relaciones de poder tiene, en consecuencia, el carácter de procesos de clasificación, des-clasificación y re-clasificación social de una población, es decir, el carácter de aquella articulada dentro de un patrón social de poder de larga duración. No se trata aquí solamente del hecho de que las gentes cambian y pueden cambiar su lugar y sus papeles en un patrón de poder, sino de que tal patrón, como tal, está siempre en cuestión, puesto que las gentes están disputando todo el tiempo, y los recursos, razones y necesidades de esos conflictos nunca son los mismos en cada momento de una larga historia. En otros términos, el poder está siempre en estado de conflicto y en procesos de distribución y de redistribución. Sus periodos históricos pueden ser distinguidos, precisamente, en relación con tales procesos.[21]

De una propuesta alternativa al eurocentrismo no se desprende, en consecuencia, que una población afectada en un momento y una forma del proceso de clasificación social, no llegue a tener los rasgos de un grupo real, de una comunidad y de un sujeto social. Pero tales rasgos sólo se constituyen como parte y resultado de una historia de conflictos, de un patrón de memoria asociado a esa historia y que es percibido como una identidad, y que produce una voluntad y una decisión de trenzar las heterogéneas y discontinuas experiencias particulares en una articulación subjetiva colectiva, que se constituye en un elemento de las relaciones reales materiales. Las luchas colectivas de sectores de trabajadores que llegan a organizarse en sindicatos, en partidos políticos, las de identidades llamadas "nacionales y/o étnicas", las de comunidades, inclusive, mucho más amplias, que se agrupan como identidades religiosas, y que son perdurables por largos plazos, son ejemplos

---

21 Dejo para otro trabajo el debate más detenido sobre la cuestión del "sujeto histórico", que ha sido puesto en la mesa por las corrientes posmodernistas. Por el momento creo necesario indicar, apenas, primero mi escepticismo respecto de la noción de "sujeto histórico", porque remite, quizás inevitablemente, a la herencia hegeliana, no del todo "invertida" en el materialismo histórico. Esto es, a una cierta mirada teleológica de la historia y a un "sujeto" orgánico o sistémico, portador del movimiento respectivo, orientado en una dirección ya determinada. Tal "sujeto" sólo puede existir, en todo caso, no como histórico, sino, bien al contrario, como metafísico. De otro lado, sin embargo, la simple negación de toda posibilidad de subjetivación de un conjunto de gentes, de su constitución como sujeto colectivo bajo ciertas condiciones y durante un cierto tiempo, va directamente contra la experiencia histórica, si no admite que lo que puede llamarse "sujeto", no sólo colectivo, sino inclusive individual, está siempre constituido por elementos heterogéneos y discontinuos, y que llega a ser una unidad sólo cuando esos elementos se articulan en torno de un eje específico, bajo condiciones concretas, respecto de necesidades concretas y de modo transitorio.

históricos de tales procesos de subjetivación de amplias y heterogéneas poblaciones, que son incluso discontinuos en el tiempo y en el espacio.

Sin embargo, no todos los procesos de subjetivación social o de constitución de sujetos colectivos pueden ser reconocidos como procesos de clasificación social. En algunos casos se trata de un problema de formación de identidades, de un proceso identitario que no pone en cuestión, para nada, esas instancias de poder social. Desde nuestra perspectiva, sólo los procesos de subjetivación, cuyo sentido es el *conflicto en torno de la explotación/dominación*, constituyen procesos de clasificación social. En el capitalismo mundial, la cuestión del trabajo, de la raza y del género, son las tres instancias centrales respecto de las cuales se ordenan esas relaciones conflictivas de explotación/dominación. *Ergo*, los procesos de clasificación social consistirán, de todos modos, en procesos donde esas tres instancias se asocian o se disocian respecto del complejo explotación/dominación/conflicto. De las tres instancias es el trabajo, esto es, la explotación/dominación, la que se ubica como el ámbito central y permanente. La dominación hace posible la explotación y no se la encuentra, sino muy raramente, actuando por separado. Las otras instancias son, ante todo, instancias de dominación, ya que la explotación sexual, específicamente, es discontinua. Esto es, mientras que la relación de explotación/dominación entre capital-trabajo es continua, el mismo tipo de relación varón-mujer no ocurre en todos los casos, ni en todas las circunstancias; no es, pues, continua. Así mismo, en la relación entre "razas" se trata, ante todo, de dominación. En fin, la articulación entre instancias de explotación y de dominación es heterogénea y discontinua. Y, por lo mismo, la clasificación social como un proceso en el cual las tres instancias están asociadas/disociadas, tiene también, necesariamente, esas características.

Una idea, que originalmente fue propuesta con claro carácter histórico por Marx, fue posteriormente mistificada en el materialismo histórico: el interés de clase. En la medida en que la idea de clase se hizo reduccionista y se ahistorizó, el interés de clase en el capitalismo fue reducido a la relación entre capital y salario. Los intereses de los demás trabajadores fueron siempre vistos como secundarios y susceptibles de ser subordinados a los de los asalariados obreros, y en particular a los de la llamada clase obrera industrial. ¿Qué ocurre, sin embargo, si se asume, como es imperativo hoy, que el capitalismo articula y explota a los trabajadores bajo todas las formas de trabajo, y que los mecanismos de dominación usados para ese efecto —"raza" y "género"— son usados diferenciadamente en ese heterogéneo universo de trabajadores? En primer término, el concepto de interés de clase requiere ser pensado también en términos de su heterogeneidad histórico-estructural. En seguida, es necesario establecer, en cada momento y en cada contexto específico, el eje común de relación de explotación/dominación/conflicto entre todos los trabajadores, sometidos a todas las formas de trabajo y a todas las formas de dominación, con el capital y sus funcionarios. Por esas

razones, acerca de la clasificación social o procesos de subjetivación social frente a la explotación/dominación, la cuestión central es la determinación de las condiciones históricas específicas respecto de las cuales es posible percibir los modos, los niveles y los límites de la asociación de las gentes implicadas en esas tres instancias (trabajo, género y raza), en un periodo y en un contexto específicos.

De todos modos, ningún proceso de clasificación social, de subjetivación de las gentes frente al capitalismo, podrá ser suficientemente seguro para reproducirse y sostenerse por el periodo necesario para llevar a las víctimas de la explotación/dominación capitalista a su liberación, si, desde la perspectiva inmediata de las gentes concretas implicadas, esas tres instancias son percibidas y manejadas de modo separado o, peor, en conflicto. No por acaso, mantener, acentuar y exasperar entre los explotados/dominados la percepción de esas diferenciadas situaciones, en relación con el trabajo, la raza y el género, ha sido y es un medio extremamente eficaz de los capitalistas para mantener el control del poder. La colonialidad del poder ha tenido en esta historia el papel central.

## Colonialidad del poder y clasificación social

En la historia conocida antes del capitalismo mundial se puede verificar que, en las relaciones de poder, ciertos atributos de la especie han jugado un papel principal en la clasificación social de las gentes: sexo, edad y fuerza de trabajo son sin duda los más antiguos. Desde la conquista de América se añadió el fenotipo. El sexo y la edad son atributos biológicos diferenciales, aunque su lugar en las relaciones de explotación/dominación/conflicto está asociado a la elaboración de dichos atributos como categorías sociales. En cambio, la fuerza de trabajo y el fenotipo no son atributos biológicos diferenciales. El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona y, ciertamente, menos aún en sus capacidades históricas. Y, del mismo modo, ser trabajador "manual" o "intelectual" no tiene relación con la estructura biológica. En otros términos, el papel que cada uno de esos elementos juega en la clasificación social, esto es, en la distribución del poder, no tiene nada que ver con la biología, ni con la "naturaleza". Tal papel es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales.

Por lo mismo, la naturalización de las categorías sociales que dan cuenta del lugar de esos elementos en el poder es un desnudo producto histórico-social. El hecho de que las categorías, que identifican lugares y papeles en las relaciones de poder, tengan la pretensión de ser simplemente nombres de fenómenos "naturales", tengan o no alguna referencia real en la naturaleza, es una indicación muy eficaz de que el poder, todo poder, requiere de ese mecanismo subjetivo para su reproducción. Y es interesante preguntarse por qué. Mientras la producción social de la categoría "género", a partir del

sexo, es sin duda la más antigua en la historia social, la producción de la categoría "raza", a partir del fenotipo, es relativamente reciente, y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas 500 años: comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista.[22]

Las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría "raza", aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales. La importancia y la significación de la producción de esta categoría para el patrón mundial de poder capitalista eurocéntrico y colonial/moderno, difícilmente podría ser exagerada: la atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones de poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación social universal del capitalismo mundial, y como el fundamento de las nuevas identidades geo-culturales y de sus relaciones de poder en el mundo. Y, así mismo, llegó a ser el trasfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación, y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional. La racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad. Se convirtió, así, en el más específico de los elementos del patrón mundial de poder capitalista eurocentrado y colonial/moderno, y penetró cada una de las áreas de la existencia social del patrón de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno. Hace falta estudiar y establecer, de modo sistemático (no sistémico), las implicaciones de la colonialidad del poder en el mundo capitalista. En los límites de este texto, me restringiré a proponer un esquema de las principales cuestiones.

---

22 Llevaría a otra parte discutir aquí extensa y específicamente la cuestión racial. Remito a mi estudio "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas" (1992). La literatura de este debate no cesa de crecer. Quizás la más útil entre las publicaciones recientes sea la de Jonathan Marks, *Human Biodiversity. Genes, Race and History* (1995). Entre los menos recientes, véase la compilación de Raymond Mack, *Race, Class, and Power* (1963). Ciertas almas piadosas quisieran la igualdad entre las razas, pero juran que éstas son realmente existentes. Así, virtualmente en todas las universidades de Estados Unidos hay cátedras sobre "Race and Ethnicity", y el servicio de Migraciones tiene una prolija clasificación racista/etnicista, basada en los rasgos fenotípicos (color, sobre todo), aunque el gobierno federal haya sido obligado a admitir la "igualdad racial". Casi todos los indígenas de otros países que estudiaron en esas universidades y pasaron por ese servicio de migraciones, regresan a sus países convertidos a la religión del "color consciousness", y proclaman la realidad de la "raza".

*A. Colonialidad de la clasificación social universal del mundo capitalista*

Lo que comenzó con América fue mundialmente impuesto. La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades "raciales", y dividida entre los dominantes/superiores "europeos" y los dominados/inferiores "no-europeos". Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias "raciales": en un primer periodo, principalmente el "color" de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz. El color de la piel fue definido como la marca "racial" diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o "europeos", de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores "no-europeos", del otro lado. De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de "raza blanca", y a todos los dominados/inferiores "no-europeos", el atributo de "razas de color".[23] La escalera de gradación entre el "blanco" de la "raza blanca" y cada uno de los otros "colores" de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social "racial".

*B. Colonialidad de la articulación política y neocultural*

Los territorios y las organizaciones políticas de base territorial, colonizadas parcial o totalmente o no colonizadas, fueron clasificados en el patrón eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, precisamente, según el lugar que las "razas" y sus respectivos "colores" tenían en cada caso. Así se articuló el poder entre "Europa", "América", "África", "Asia" y, mucho más tarde, "Oceanía". Eso facilitó la naturalización del control eurocentrado de los territorios, de los recursos de producción en la "naturaleza". Y cada una de esas categorías, impuestas desde el eurocentro del poder, ha terminado siendo finalmente admitida hasta hoy, para la mayoría, como expresión de la naturaleza y de la geografía, no de la historia del poder en el planeta. Los grupos dominantes de las razas no-blancas fueron sometidos a ser tributarios, es decir, intermediarios en la cadena de transferencia de valor y de riquezas de la periferia colonial al eurocentro, o asociados dependientes. Los Estados-nación del centro se constituyeron teniendo como contrapartida los Estados coloniales primero, y los Estados-nación dependientes después.

---

[23] El proceso de la *producción social del color*, como el signo principal de una clasificación social universal del mundo colonial/moderno y eurocentrado del capitalismo, es todavía una cuestión cuya investigación histórica sistemática está por hacerse. Aquí es indispensable señalar que antes de América, el "color" no se registra como clasificador de las gentes en las relaciones de poder. El eurocentramiento del nuevo patrón de poder no fue, sin duda, inevitable. Pero fue su establecimiento lo que dio origen, explicación y sentido a la imposición de la categoría "raza", y del "color" como su marca externa, desde el siglo XVI hasta hoy.

Como parte de esa relación, los procesos de ciudadanización, de representación desigual pero real de los diversos sectores sociales, la retribución en servicios públicos de la producción y de la tributación de los trabajadores (llamado *Welfare State*), no ha dejado de ser, en definitiva, privilegio del centro, porque su costo se paga en muy amplia medida por la explotación del trabajo de la periferia colonial en condiciones no democráticas y no nacionales, esto es, como sobre-explotación. Debido a esas determinaciones, todos los países cuyas poblaciones son, en su mayoría, víctimas de relaciones racistas o etnicistas de poder, no han logrado salir de la periferia colonial, en la disputa por el "desarrollo".[24] Y los países que han llegado a incorporarse al "centro", o están en camino de hacerlo, son aquellos cuyas sociedades, o no tienen relaciones de colonialidad, porque, precisamente, no fueron colonias europeas, o lo fueron pero de modo muy corto y muy parcial (Japón, Taiwan, China), o países en donde las poblaciones colonizadas fueron en un comienzo minorías pequeñas, como los "negros" al formarse Estados Unidos de Norte América, o donde las poblaciones aborígenes fueron reducidas a minorías aisladas, si no exterminadas, como sucedió en Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelandia. De allí se desprende, de nuevo, que la colonialidad del poder implica, en las relaciones internacionales de poder y en las relaciones internas dentro de los países, lo que en América Latina ha sido denominado como dependencia histórico-estructural.

### *C. Colonialidad de la distribución mundial del trabajo*

No menos decisiva para el capitalismo eurocentrado moderno/colonial fue la distribución mundial de trabajo en torno de la colonialidad del poder. El capitalismo ha organizado la explotación del trabajo en un complejo engranaje mundial, en torno del predominio de la relación capital-salario. Para muchos teóricos, en eso consiste todo el capitalismo. Todo lo demás es "precapitalista" y, de esa manera, externo al capital. Sin embargo, desde América sabemos que la acumulación capitalista no ha prescindido, en momento alguno, de la colonialidad del poder hasta hoy día.

El esquema de un mundo capitalista, dualmente ordenado en "centro" y "periferia", no es arbitrario precisamente por esa razón, aunque probablemente habría sido mejor pensar en "centro colonial" y "periferia colonial" (en el sentido de la colonialidad, y no sólo, y no tanto, del colonialismo), para evitar la secreción "naturalista", físico-geográfica de la imagen. En el centro (eurocentro), la forma dominante, no sólo estructuralmente, sino también, a largo plazo, demográficamente, de la relación capital-trabajo, fue salarial. Es decir que la relación salarial fue, principalmente, "blanca". En la "periferia colonial", en cambio, la relación salarial fue, con el tiempo, estructuralmente dominante, pero siempre minoritaria en la demografía como en todo lo de-

---

[24] Sobre la relación entre colonialidad y desarrollo, véase mi texto "América Latina en la Economía Mundial" (1993).

más, mientras que las más extendidas y sectorialmente dominantes fueron todas las otras formas de explotación del trabajo: esclavitud, servidumbre, producción mercantil simple, reciprocidad. Pero todas ellas estuvieron, desde el comienzo, articuladas bajo el dominio del capital y en su beneficio.

Globalmente, la relación salarial ha sido siempre, hoy inclusive, la menos extendida geográfica y demográficamente. El universo mundial del trabajo y de los trabajadores del capital fue, en cambio, diverso y heterogéneo. En consecuencia, las "clases sociales" entre la población del mundo, no sólo no se redujeron al lugar de las gentes en el control del trabajo y de sus productos, sino que, inclusive en ese restricto ámbito, quedaron ordenadas sobre la base principal de la colonialidad del poder. En el eurocentro, pensado de modo aislado y separado de la periferia colonial, la clasificación social apareció, inevitablemente, sólo en relación con el trabajo, ya que los "europeos" no se percibían aún como racialmente diferenciados, como, en cambio, sí lo hacen hoy, cuando las poblaciones víctimas de la colonialidad del poder han logrado instalarse en las sedes originales de los colonizadores. Las "clases sociales" fueron, por eso, conceptualmente separadas y diferenciadas de las "razas", y sus recíprocas relaciones fueron pensadas como externas. Globalmente, sin embargo, como fue siempre la condición misma de existencia del capitalismo, las "clases sociales" fueron diferenciadamente distribuidas entre la población del planeta, sobre la base de la colonialidad del poder: en el eurocentro los dominantes son capitalistas, mientras que los dominados son los asalariados, las clases medias y los campesinos independientes; en la periferia colonial, en cambio, los dominantes son capitalistas tributarios y/o asociados dependientes, mientras que los dominados son esclavos, siervos, pequeños productores mercantiles independientes, asalariados, clases medias y campesinos. Esa clasificación social diferenciada, entre el centro y la periferia colonial, ha sido el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro. De hecho, es lo que ha permitido producir, mantener y costear la lealtad de los explotados/dominados "blancos" frente a las "razas", ante todo en la "periferia colonial", pero también dentro del "centro", como no ha terminado de ocurrir, sobre todo en Estados Unidos.

### *D. Colonialidad de las relaciones de género*

En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y, en consecuencia, los patrones de organización familiar de los "europeos" fueron directamente fundados en la clasificación racial: la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del "libre" —esto es, no pagado como en la prostitución— acceso sexual de los varones blancos a las mujeres negras e indias. En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa. La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del

mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco en las razas no-blancas, apropiables y distribuibles, no sólo como mercancías, sino directamente como animales. En particular entre los esclavos negros, ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada. La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder.

*E. Colonialidad de las relaciones culturales o intersubjetivas*

Ya quedaron anotadas muchas de las implicaciones mayores de la hegemonía del eurocentrismo en las relaciones culturales, intersubjetivas en general, en el mundo del capitalismo colonial/moderno. Aquí apenas vale apuntar lo siguiente. En todas las sociedades donde la colonización implicó la destrucción de la estructura social, la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes. Fueron reducidos a la condición de gentes rurales e iletradas. En las sociedades donde la colonización no logró la total destrucción social, las herencias intelectual y estético-visual no pudieron ser destruidas, pero fue impuesta la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica en las relaciones intersubjetivas con los dominados. A largo plazo, en todo el mundo eurocentrado se fue imponiendo la hegemonía del modo eurocéntrico de percepción y de producción de conocimientos, y en una parte muy amplia de la población mundial el propio imaginario fue colonizado. *Last but not least*, la hegemonía eurocéntrica en la cultura del mundo capitalista, ha implicado una manera mistificada de percepción de la realidad, lo mismo en el centro que en la periferia colonial. Pero sus efectos en la última, en el conocimiento y en la acción, han sido casi siempre históricamente conducentes a callejones sin salida. La cuestión nacional, la cuestión de la revolución, la cuestión de la democracia son sus emblemáticos ejemplos.

*F. Dominación/explotación, colonialidad y corporeidad*

Hay una relación clara entre la explotación y la dominación: no toda dominación implica explotación, pero ésta no es posible sin aquella. La dominación es, por lo tanto, *sine qua non* del poder, de todo poder. Esta es una vieja constante histórica. La producción de un imaginario mitológico es uno de sus más característicos mecanismos. La naturalización de las instituciones y categorías que ordenan las relaciones de poder, impuestas por los vencedores/dominadores, ha sido hasta ahora su procedimiento específico. En el capitalismo eurocentrado, es sobre la base de la naturalización de la colonialidad de poder que la "cultura universal" fue impregnada de mitología y de mistificación en la elaboración de fenómenos de la realidad. La lealtad racial de los blancos frente a las otras razas ha servido como la piedra angu-

lar de la lealtad, incluso nacional, de los explotados y dominados "blancos" respecto de sus explotadores en todo el mundo y, en primer término, en el "eurocentro".[25]

La "naturalización" mitológica de las categorías básicas de la explotación/dominación es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso. El ejemplo más conocido es la producción del "género" como si fuera idéntico a sexo. Muchas gentes piensan que ocurre lo mismo con "raza" respecto, sobre todo, de "color". Pero esta es una radical confusión. Después de todo, el sexo es realmente un atributo biológico (implica procesos biológicos) y algo tiene que ver con el "genero". Pero el "color" es, literalmente, un invento eurocéntrico en tanto que referencia "natural" o biológica de "raza", ya que nada tiene que hacer con la biología. Y, encima, el "color" en la sociedad colonial/moderna no siempre ha sido el más importante de los elementos de racialización efectiva o de los proyectos de racialización, como en el caso de los "arios" respecto de los demás "blancos", incluidos los "blancos" "judíos", y, más recientemente, en los procesos de racialización de las relaciones árabe-israelíes. Estas son, si falta hiciera, eficientes demostraciones históricas del carácter estrictamente mítico-social de la relación entre "color" y "raza".

"Raza" es una categoría cuyo origen intersubjetivo es, en ese sentido, demostrable. ¿Por qué, entonces, ha llegado a ser tan presente en la sociedad "moderna", tan profundamente introyectada en el imaginario mundial, como si fuera realmente "natural" y material? Sugiero un camino de indagación: porque implica algo muy material: el cuerpo humano. La corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder. Porque el "cuerpo" menta a la "persona", si se libera el concepto de "cuerpo" de las implicaciones mistificatorias del antiguo dualismo judeo-cristiano (alma-cuerpo, psiquis-cuerpo, etc.). Y eso es lo que hace posible la "naturalización" de tales relaciones sociales. En la explotación, es el cuerpo el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el cuerpo el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante las luchas contra los explotadores.

Pinochet es un nombre de lo que le ocurre a los explotados en su "cuerpo" cuando son derrotados en esas luchas. En las relaciones de género, se trata del cuerpo. En la "raza", la referencia es al cuerpo, pues el "color" presume el cuerpo. Hoy, la lucha contra la explotación/dominación implica, sin duda, en primer término, la lucha por la destrucción de la colonialidad del poder, no sólo para terminar con el racismo, sino por su condición de eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado. Esa lucha es parte

---

25 Se trata de un fenómeno muy conocido, como lo testimonia la continuada segregación de los "negros" en las centrales sindicales dirigidas por "blancos" en los Estados Unidos. Pero no afecta sólo a los trabajadores mismos, sino, peor, a sus ideólogos y líderes políticos, que se reclaman socialistas. Los más ilustrativos ejemplos son la división entre todos los socialistas, primero, y de los marxistas después, frente al racismo y al colonialismo en África y en Asia, en los siglos XIX y XX. Ver el documentado estudio de Horace Davis, *Nationalism and Socialism* (1967).

de la destrucción del poder capitalista, por ser hoy la trama viva de todas las formas históricas de explotación, dominación, discriminación, materiales e intersubjetivas. El lugar central de la "corporeidad", en este plano, lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para su liberación, esto es, para la liberación de las gentes, individualmente y en sociedad, del poder, de todo poder. Y la experiencia histórica hasta aquí apunta a que no hay camino distinto que la socialización radical del poder para llegar a ese resultado. Eso significa, la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, del control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad.

## Bibliografía


Anrup, Roland. (1985). "Totalidad social: ¿unidad conceptual o unicidad real?". *Revista de Extensión Cultural Universidad Nacional de Colombia,* 20, 5-23.

Davis, Horace. (1967). *Nationalism and Socialism*. New York: Monthly Review Press.

González Casanova, Pablo. (1965). "Internal Colonialism and National Development". *Studies in Comparative International Development*, 1-4.

Haya de la Torre, Raúl. (1932). *El Antimperialismo y el APRA*. Santiago: Ercilla.

Hindess y Hirst. (1975). *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso.

Larson, James L. (1971). *Reason and Experience*: *The Representation of Natural Order in the Work of Carl Von Linné.* New York: s.e.

Mack, Raymond. (1963). *Race, Class, and Power*. New York: American Book Co.

Mariátegui, José Carlos. (1928). *Ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: s.e.

Marks, Jonathan. (1995). *Human Biodiversity. Genes, Race and History*. New York: Aldine de Gruyter.

Marx, Karl. (1966). *El Capital*, vols. I, II y III. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Engels, Frederic. (1947). "Carta a Weydemeyer (Londres, 5 de marzo de 1852)". En *Correspondencia* (pp. 71-74). Buenos Aires: Problemas.

Meiksins Wood, Ellen. (1986). *A Retreat from Class: A New "True" Socialism.* London: Verso.

Olin Wright, Erik. (1978). *Class, Crisis and the State.* s.l.: NLB.

Parkin, Frank. (1979). *Marxism and Class Theory. A Bourgeois Critique*. New York: Columbia University Press.

Poulantzas, Nicos. (1968). *Pouvoir et Classes Sociales*. Paris: s.e.

Prebisch, Raúl. (1981). *Capitalismo periférico, crisis y transformación.* México: Fondo de Cultura Económica.
_______. (1976). "Crítica al capitalismo periférico". *Revista de la CEPAL*, 1er. semestre.
_______. (1963). *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
Quijano, Aníbal. (1994). "Colonialité du Pouvoir et Democratie en Amerique Latine". En *Future Anterieur: Amerique Latine, democratie et exclusion*. Paris: L´ Harmattan.
_______. (1993). "América Latina en la Economía Mundial". *Problemas del desarrollo, Revista del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM*, XXIV, 95, octubre-diciembre.
_______. (1992). "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas". En *José Carlos Mariátegui y Europa.* Lima: Amauta.
_______. (1991a). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena*, 13, 29, 11-29.
_______. (1991b). "La modernidad, el capitalismo y América Latina nacen el mismo día". *ILLA*, 10, enero.
_______. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política.
_______. (1973). *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú.* s.l.: s.e.
_______. (1969). *Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana*. Santiago: Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO) de la Universidad de Chile.
_______. (1966). *Notas sobre el concepto de marginalidad social.* Santiago: Cepal.
_______. (1964). *Lo cholo en el conflicto cultural peruano*. Lima: s.e.
Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. (1992). "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System". *International Journal of Social Sciences*, 134, november.
Shanin, Theodor. (1984). *The Late Marx: The Russian Road*. New York: MR Press.
Stavenhagen, Rodolfo. (1965). "Clases, Colonialism and Acculturation". *Studies in Comparative International Development*, 4-7.
Tomich, Dale. (1997). "World of Capital/Worlds of Labor: A Global Perspective". En John Hall (ed.). *Reworking Class*. Ithaca/London: Cornell University Press.
Thompson, E. P. (1964). *The Making of the English Working Class.* London: Pantheon Books.
_______. (1978). *Poverty and Theory*. London: Pantheon Books.
Wallerstein, Immanuel. (1974-1989). *The Modern World System.* 3 vols. New York: Academic Press.
Wolpe, Harold. (1973). *The Articulation of Modes of Production.* London: Routledge, Kegan Paul.

## SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: CONTRIBUCIONES AL DESARROLLO DE UN CONCEPTO[1]

*Nelson Maldonado-Torres*

El concepto de colonialidad del ser surgió en discusiones de un diverso grupo de intelectuales que trabajan en torno a asuntos relacionados con la colonialidad y decolonialidad del poder[2] Particularmente, le debemos el concepto a Walter Mignolo, quien reflexionó sobre el mismo hace ya más de una década.[3] No recuerdo exactamente cuándo escuché o leí sobre el término por primera vez —me parece que fue en el año 2000, en una charla ofrecida por Mignolo en el Boston College—, pero sí puedo decir que desde que lo escuché me llamó la atención de forma particular.[4] La razón es que cuando supe del concepto, ya había pasado algún tiempo estudiando la ontología de Martin Heidegger, y de algunos de los críticos que se acercan a su trabajo a partir de interrogantes relacionados con problemas de racismo y experiencia colonial. Heidegger, quien es considerado por muchos como uno de los dos filósofos europeos más originales del siglo XX (siendo el otro Ludwig Wittgenstein), dejó una marca significativa en la filosofía europea, al

---

1 Secciones de este ensayo fueron presentadas en charlas en el Centro para Estudios de la Globalización en las Humanidades, en el Centro John Hope Franklin, de Duke University, el 5 de noviembre de 2003, y en la conferencia sobre "Teoría crítica y descolonización", en Duke University y la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, el 30 de mayo de 2004. Agradezco a la Fundación Ford, al director del Centro para Estudios de la Globalización, Walter Mignolo, y al co-organizador de la conferencia en Duke y Chapel Hill, Arturo Escobar, por hacer posibles estos eventos y/o facilitar mi participación en los mismos.

2 Estos incluyen a Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy, Catherine Walsh, entre otros.

3 Véase Walter Mignolo (1995, pp. 9-32). Para una discusión más reciente, véase Walter Mignolo (2003a, pp. 631-671). El concepto también aparece en un ensayo reciente de la novelista, teórica literaria y filósofa afro-caribeña, Sylvia Wynter (2003, pp. 257-337).

4 Es posible que Mignolo haya presentado la idea en distintos lugares en el año 2000. Tal fue el caso de la presentación "Thinking Possible Futures: The Network Society and the Coloniality of Being", realizada en la Universidad de British Columbia, el 30 de marzo de 2000. Desafortunadamente el texto de esta presentación está perdido.

continuar el ataque frontal de Nietzsche a la filosofía moderna centrada en la epistemología, con la elaboración de lo que él llamó ontología fundamental. La formulación heideggereana de un nuevo comienzo para la filosofía consistió en una rearticulación de la pregunta sobre el ser, la cual influyó a muchos otros intelectuales subsiguientes, como al franco-argelino Jacques Derrida, entre otros.

Tuve la fortuna de ser introducido al pensamiento de Heidegger por la profesora Joan Stambaugh, quien trabajó con Heidegger por algún tiempo en Alemania. Ella es la traductora de varios trabajos de Heidegger al inglés, incluyendo su *opus magnus*, *Ser y Tiempo*.[5] Después de haber estudiado a Heidegger con ella, comencé a leer cuidadosamente a autores de la tradición fenomenológica, particularmente a Jean-Paul Sartre, Edmund Husserl y Jacques Derrida. Gradualmente me di cuenta de los variados acentos, los acercamientos originales y las diferentes preguntas que estaban en el centro de estos y otros filósofos que estaban en conversación con la fenomenología. Pero no fue sino hasta leer el trabajo del pensador judío-lituano, Emmanuel Levinas, que desperté de mi sueño ontológico. El trabajo de Levinas no era sólo una variación de la filosofía europea o de un tema fenomenológico. En él encontré una subversión radical de la filosofía occidental. Levinas reflexiona a partir de fuentes judías, y no sólo griegas. Conceptos e ideas provenientes del judaísmo complementan y, a veces, inclusive, remplazan ideas griegas y cristianas en su armazón filosófica. Esta subversión le permitió a Levinas presentar una idea muy particular de la filosofía y de la vocación del ser humano: el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro. El trabajo de Levinas me sorprendió y fascinó. Después de haber estado expuesto a los trabajos fundamentales de los llamados “maestros de la sospecha” en Occidente, a saber, Marx, Nietzsche y Freud, mi horizonte de posibilidades no contenía la idea de una ruptura como ésta. El pensamiento de Levinas dis-locaba los ejes del pensamiento crítico, al introducir coordenadas de pensamiento que no se podían explicar solamente como variaciones creativas o innovaciones dentro de la episteme europea moderna, ya fuera en términos del trabajo, de la voluntad de poder, o del inconsciente. Quería saber más sobre el trabajo de Levinas, pero mi interés principal no residía tanto en convertirme en un experto en su pensamiento, sino en aprender su acercamiento y método, o forma de interpretación. Estaba seguro de que el camino de reflexión que Levinas abrió para sí era tan rico y productivo como el pensamiento que él oponía. Era también, a todas luces, una propuesta de trabajo que merecía ser continuada y profundizada, a la vez que puesta en conversación con el trabajo de pensadores similarmente herejes de la tradición filosófica occidental.[6]

---

[5] Véase Martin Heidegger (1996).

[6] El concepto de herejía que me parece más apropiado en este contexto es expuesto en Anthony Bogues (2003).

En adición a los fundamentos de la herejía levinasiana había otros elementos en su trabajo que resonaban con intereses que yo tenía. Levinas fue un sobreviviente del holocausto judío, un evento que marcó todo su trabajo. Heidegger, contrario a Levinas, apoyó al régimen Nazi, y vio en la figura del *Führer* a un líder que llevaría al pueblo (*Völk*) a la autenticidad nacional.[7] Aunque la afiliación de Heidegger con el régimen Nazi no fue larga, sí fue firme, y aunque su alianza no se extendió a los años del holocausto judío, jamás se excusó con el pueblo judío por el apoyo de quien había demostrado un fuerte antisemitismo desde el comienzo de su liderato.[8] Levinas, quien se había encantado con el pensamiento de Heidegger mientras estudiaba en Freiburg en la segunda década del siglo XX, luego se convirtió en el oponente más feroz del heideggerianismo. Para él, la afiliación de Heidegger al régimen Nazi no era sólo una cuestión de preferencia personal, sino que de alguna manera envolvía también su proyecto filosófico. La ontología heideggereana se le aparecía a Levinas como una filosofía del poder.[9] La propuesta de la ontología como filosofía primera es, para Levinas, cómplice de la violencia. Esto representó un reto que Levinas mismo intentó superar al elaborar una filosofía que no fuera cómplice, o provocara ceguera con respecto a la deshumanización y el sufrimiento. Esta es otra razón por la cual la ética y la relación cara-a-cara ocupa un lugar central en el pensamiento de Levinas.

Poco sabía yo en aquel momento que un encuentro similar con Levinas jugó un rol importante en el surgimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana, tal y como era expuesta en el trabajo de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros jóvenes argentinos, a finales de la década de 1960. Levinas también despertó a Dussel de su sueño ontológico y lo inspiró a articular una filosofía crítica del Ser y la totalidad, que no sólo consideró la experiencia del anti-semitismo y del holocausto judío, sino también la de pueblos colonizados en otras partes del mundo, particularmente en América Latina. Si Levinas estableció la relación entre la ontología y el poder, Dussel, por su parte, notó la conexión entre el Ser y la historia de las empresas coloniales, llegando así muy cerca de la idea de la colonialidad del ser. Fue, sin embargo, otro argentino, Walter Mignolo, quien formularía el concepto más de dos décadas más tarde. El concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad.[10] La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber

7 Para una discusión sobre la relación de Heidegger con el nazismo, incluyendo fuentes primarias, véase Richard Wolin (ed.) (1991).

8 Levinas juzga negativamente a Heidegger por no haber pedido perdón al pueblo judío por su complicidad con el nazismo. Véase Emmanuel Levinas (1989, pp. 485-488).

9 Véase Emmanuel Levinas (1969).

10 Sobre la colonialidad del poder, véase Aníbal Quijano (2000a, pp. 342-386; 1991, pp. 11-20; 2000b, pp. 533-580; y 1992).

una colonialidad específica del ser.[11] Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Mignolo lo hace claro en sus reflexiones sobre el tema:

> La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos 'culturales' en los que la gente encuentra su 'identidad'; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (2003a, p. 669)

El surgimiento del concepto "colonialidad del ser" responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos. De aquí que la idea resonara tan fuertemente en mí, que estaba trabajando la fenomenología y la filosofía existencial, así como las críticas a tales acercamientos desde la perspectiva de la sub-alteridad racial y colonial. Cuando uno reflexiona sobre el término "colonialidad del ser" en el contexto del debate de Levinas y Dussel con Heidegger, éste provee una clave importante para clarificar los lazos específicos entre lo que Heidegger llamó el Ser y el proyecto colonial.

Falta todavía mencionar otra figura importante que estaba estudiando cuando estuve expuesto a las discusiones sobre la colonialidad del ser: Frantz Fanon.[12] La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en *Piel negra, máscaras blancas*, no sólo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización. Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género. Y, mientras el punto de partida, para Levinas, es el momento an-árquico en la constitución de la subjetividad en su encuentro con el Otro, Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial: "¡Mira, un negro!" (Fanon, 1973, p. 90). Ese es el punto a partir del cual Fanon comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existenciario del "sujeto" producido por la colonialidad del ser. Un esfuerzo consistente en esta dirección llevaría a una exploración del lenguaje, la historia y la existencia. La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico,

---

[11] La colonialidad del saber es el tema organizativo en Edgardo Lander (ed.) (2000).

[12] Mignolo considera a Fanon como una figura central en su propia articulación de la colonialidad del ser. Véase Walter Mignolo (2003a, p. 669).

donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas.[13] Con suerte podré dar algunos pasos en esa dirección en este trabajo. Este ensayo se divide en cuatro partes, cada una de las cuales intenta responder a una pregunta: ¿qué es la colonialidad?, ¿qué es el ser?, ¿qué es la colonialidad del ser? y, finalmente, ¿qué es la descolonización y la *des-gener-acción* (o acción des*gener*adora) del ser?

## ¿Qué es la colonialidad?

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.[14] Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.

La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de las Américas.[15] Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas. La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América. De acuerdo con Aníbal Quijano, estos dos ejes fueron:

> La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de 'raza', una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de con-

---

13 Para una clarificación de la relación entre los niveles genético, existencial y genealógico/histórico veáse Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (s.f.).

14 Véase Aníbal Quijano (2001).

15 Véase Aníbal Quijano and Immanuel Wallerstein (1992, pp. 559-575).

trol del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (2000b, p. 533).

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo.[16] La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos.

¿Cómo surgió la colonialidad del poder? Quijano ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias.[17] Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa.[18] Según el punto de vista de los conquistadores, sirvió para crear nuevos mapas del mundo; la geografía continuó produciendo esta visión de las cosas. El mundo entero fue visto a la luz de esta lógica. Este es el comienzo de la "colonialidad global".[19] Es cierto que, en 1537, el Papa declaró a los amerindios como humanos, sin embargo, como bien lo señala Quijano (1992):

Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica, no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel "inferior".

Habría que añadir a esto que además de una diferencia colonial entre colonizadores y colonizados, establecida a través de la idea de raza, también se establecieron diferencias entre colonizadores y colonizados. Esto indica que la diferencia colonial (un término acuñado por Mignolo) estuvo acompañada

---

16 Véase Walter Mignolo (2003b).

17 Véase Aníbal Quijano (1992).

18 Véase Lewis R. Gordon (1995) y (2000a); Nelson Maldonado-Torres (2006b) y Sylvia Wynter (1995).

19 Sobre colonialidad global, véase Chloe S. Georas (1997), Ramón Grosfoguel (2003) y Walter Mignolo (2002, pp. 215-244; y 2000a).

de lo que Mignolo mismo denomina diferencia imperial (entre colonizadores y sujetos de imperios europeos y no-europeos), y de lo que he llamado, en otro lugar, heterogeneidad colonial.[20] "Heterogeneidad colonial" se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y a la circulación creativa de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones (en la que de hecho a veces cuentan poblaciones blancas mismas). Sin embargo, el concepto también incorpora la idea del carácter diferencial de tal diversidad, ya que la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener (aunque con variaciones y excepciones ligadas a la historia colonial local de distintos lugares, o a momentos históricos particulares) lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad.

Es claro que el significado de 'raza' ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad. De algún modo, puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI. Yo sugeriría que lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente. Enrique Dussel (1996, p. 133) propone que Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como *ego conquiro*, el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito*. Esto sugiere que el significado del *cogito* cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del *ego conquiro*. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el "yo" como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiero aquí es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*. Dussel sugiere esta idea: "El 'bárbaro' era el contexto obligatorio de

[20] Mignolo elabora los conceptos de diferencia colonial y diferencia imperial en Walter Mignolo (2003c). Sobre el concepto de heterogeneidad colonial, véase Nelson Maldonado-Torres (2005a, p. 55).

toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*" (1996, p. 133). Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la "certidumbre" sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el escepticismo. El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito*, esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*. Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo como una realidad maniquea, la relación fundamental de tal maniqueísmo con la misantropía, como indica Lewis Gordon, caracterizaría esta actitud como un maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como *actitud imperial*.[21]

Distinto de la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Éste, más bien, cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. Hay que preguntarse, obviamente, hasta qué punto esta relación no sólo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquiera que sea la respuesta, lo que es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material,

---

[21] Fanon expone su concepción del colonialismo como maniqueísmo en Frantz Fanon (2001a). Para la interpretación de Gordon del maniqueísmo como misantropía, es decir, como anti-humanismo u humanismo perverso, véase Lewis R. Gordon (1997a, pp. 29-30). El "anti-humanismo" viene muy a propósito aquí porque, para Gordon, el anti-humanismo contemporáneo da testimonio de la vigencia de la misantropía racial hoy. El modelo o paradigma de existencia referido aquí con el concepto de *hombre imperial* tiene una expresión más concreta: el *hombre europeo* y el *hombre americano*. Desarrollo en otro lugar el sentido propio de estos términos, así como su necesaria "muerte". Véase, por ejemplo, Nelson Maldonado-Torres (2005b) y (2002).

facilitaron el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de las razas.[22] Esto es, recuentos modernos de la relación mente/cuerpo sirvieron de modelo para entender las relaciones entre colonizador y colonizado, y entre hombre y mujer, particularmente la mujer de color. Esta dicotomía se traduce en la diferencia entre europeo y no-europeo, y entre gente de piel clara y gente de piel oscura, lo que el distinguido sociólogo afro-americano W. E. B. Du Bois denominó como el problema de la "línea de color".[23] La articulación de este problema pone en juicio, no sólo modelos sociales o concepciones geo-políticas europeas, sino también las bases mismas de sus ciencias, que aparecen vinculadas al problema racial.[24] Du Bois suma el racismo al positivismo, al historicismo y al naturalismo, como problema fundamental de las ciencias europeas. Pero, más que simplemente sumarlo, advierte sobre su importancia fundamental, destacando cómo la revisión del positivismo, el naturalismo y el relativismo mismo en las ciencias, por sí solo no puede dar una respuesta a los problemas más urgentes que confronta el siglo XX. Estos problemas se hicieron patentes en la Segunda Guerra Mundial, al igual que en las luchas por la descolonización, contra el racismo, y contra distintos tipos de jerarquías humanas en el siglo XX. Habría que añadir a esto, si conectamos las ideas de Du Bois con las tesis sobre el origen de la colonialidad articuladas por Quijano y por otros, la prioridad epistémica del problema de la línea de color, que precedió y condicionó las expresiones específicas de las ciencias europeas y del humanismo acompañante. Habría que preguntarse hasta qué punto el positivismo, el historicismo y el naturalismo son parte de las estrategias de evasión de la libertad y la responsabilidad, que ya se habían vuelto sistémicas en la modernidad en relación con la idea de raza. O, bien, podría plantearse la colonialidad como discurso y práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de sujetos y la colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y a la naturaleza como pura materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional. La colonialidad aparece, de esta manera, como el horizonte necesario para la exploración de los límites de las ciencias europeas. Y es a partir del tema de la colonialidad misma, desde la percepción de la relevancia sociológica y epistemológica de la "línea de color," que un nuevo paradigma o forma de pensamiento des-colonial y transmoderno puede articularse propiamente. Esto es parte de lo que exploraré en la última sección de este ensayo, con respecto a las ciencias de-

---

22 Véanse los comentarios de Aníbal Quijano sobre el dualismo moderno (Quijano, 2000b, pp. 554-556).

23 Recuérdese el juicio profético de W. E. B. Du Bois sobre el siglo XX: "The problem of the twentieth century is the problem of the color line, the relation of the lighter and darker races in Asia, Africa, America and the islands of the sea" [El problema del siglo XX es el problema de la línea de color, la relación entre las razas de color más claro y oscuro en Asia, África, América y las islas del mar] (Du Bois, 1999, p. 17).

24 Véase Jane Anna Gordon (s.f.); Lewis R. Gordon (2000b); Paget Henry (2005); Anthony Monteiro (2000) y Lucius T. Outlaw, Jr. (2000).

coloniales, la transmodernidad y el giro de-colonial. Lo que quisiera destacar por el momento es la idea de que si el *ego conquiro* anticipa el giro subjetivo y solipsista del *ego cogito*, entonces, el escepticismo maniqueo abre la puerta y condiciona la recepción del escepticismo cartesiano. Esta idea sostiene, también, la sospecha de que sería imposible proveer un recuento adecuado de la crisis de la modernidad europea, sin referencia, no sólo a los límites del cartesianismo, sino también a los efectos traumáticos del escepticismo misantrópico y su *ethos* imperial. A la vez, esto denota que la superación de la colonialidad metódica requiere de un nuevo tipo de escepticismo y de actitud teórica que re-articule la búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien —entendido éste como fraternidad no-sexista, o convivialidad humana más allá de la línea de color y de jerarquías que descansan en la naturalización de diferencias humanas.[25] Pero, para entender la visión descolonizadora y el escepticismo des-colonial, primero conviene tener claro qué se entiende aquí por escepticismo misantrópico colonial/racial.

El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como "eres humano" toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: "¿eres en realidad humano?" "Tienes derechos" se transforma en "¿por qué piensas que tienes derechos?" De la misma manera, expresiones como "eres un ser racional" se convierte en la pregunta "¿eres en realidad racional?" El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad. Los logros del *ego cogito* y de la racionabilidad instrumental operan dentro de la lógica que el escepticismo misantrópico ayudó a establecer. Esta es la razón por la cual la idea de progreso siempre significó, en la modernidad, progreso sólo para algunos, y por qué los Derechos del Hombre no se aplican igualmente a todos, entre otras obvias contradicciones. El escepticismo misantrópico provee la base para una opción preferencial por el *ego conquiro*, lo cual explica cómo puede concebirse que la protección de algunos se obtiene al costo de las vidas de otros.[26] La *actitud imperial* promueve una actitud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados. Ella se encarga de identificar a sujetos coloniales y racializados como dispensables.

La mención de la guerra, la conquista y el genocidio trae a la luz otro aspecto fundamental de la colonialidad.[27] La pregunta sobre si los pueblos indígenas de las Américas tenían alma o no fue concebida en relación con

---

25 Para exploraciones del problema de las ciencias modernas en relación con la disyunción entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien, véase Boaventura de Sousa Santos (1992, pp. 9-48) e Immanuel Wallerstein (1999, pp. 185-191). He comentado anteriormente la propuesta de Wallerstein, en Nelson Maldonado-Torres (2002, pp. 277-315).

26 La opción preferencial por el *ego conquiro* sería desafiada directamente por la teología de la liberación y su énfasis en la opción preferencial por el pobre y desposeído. Sobre la opción preferencial por el pobre, y otras ideas centrales en la teología de la liberación, véase Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.) (1990).

27 Éste y los siguientes dos párrafos reproducen una discusión que desarrollo en el sexto capítulo de Nelson Maldonado-Torres (s.f.).

la pregunta sobre la guerra justa. En los debates que tomaron lugar en Valladolid, en el siglo XVI, Sepúlveda argumentó contra Las Casas que los españoles tenían la obligación de sostener una guerra justa contra quienes, en su inferioridad, no adoptarían por sí mismos la religión cristiana.[28] Una vez más, aquí, como ya se vio antes, la respuesta a la pregunta no es tan importante como la pregunta misma. El "descubrimiento" y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse con los pueblos que estos encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos. Como Sylvia Wynter (1995, pp. 5-57) argumenta, la redefinición colombina del propósito de la tierra, en términos del beneficio de los pueblos europeos *vis-à-vis* aquellos que viven fuera de la ecumene humana, anuncia el carácter excepcional que la ética toma en el llamado Nuevo Mundo. Como bien se sabe, tal situación excepcional gradualmente perdió su excepcionalidad, y se volvió normativa en el mundo moderno. Pero antes de que ganara aceptación general y se convirtiera en una dimensión constitutiva de la nueva episteme reinante, la excepcionalidad era mostrada por la forma como los colonizadores se comportaban en relación con los pueblos indígenas y las comunidades negras esclavizadas. El comportamiento que dominaba tales relaciones coincidía más con las acciones de los europeos en guerra, que con la ética que regulaba sus vidas con otros europeos cristianos en situaciones normales de convivencia.

Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados.[29] Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra. No puede olvidarse que mientras los cristianos del primer siglo fueron críticos de la esclavitud en el Imperio Romano, cristianos posteriores justificaban la esclavitud de los enemigos en guerra.[30] En el mundo antiguo y en el medioevo la esclavitud era legítima, particularmente con respecto a los vencidos en guerra. *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena.* El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias.[31] Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando

---

28 Sobre los debates en Valladolid, véase Lewis Hanke (1974).

29 Véase Tzvetan Todorov (1992, pp. 144-145).

30 Sobre la concepción del cristianismo temprano sobre la esclavitud y su relación con el Imperio Romano, véase Richard A. Horsley (ed.) (1997).

31 Tomo la noción de condena de Frantz Fanon (2001a).

son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Sepúlveda toma ideas de Aristóteles para justificar su posición, pero estaba más que nada traduciendo a nuevas categorías ideas que ya formaban parte del sentido común del colonizador. Luego la idea sería solidificada con respecto a la esclavitud de africanos, hasta hacerse estable aun hoy bajo la trágica realidad de distintas formas de racismo.

Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, *el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra*. Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización. La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro / cogito* —un mundo en el que éste existe solo. La guerra, sin embargo, no trata sólo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables.[32] Presentaré en más detalle las diversas dimensiones del asesinato y la violación corporal cuando elabore el aspecto existencial de la analítica de la colonialidad del ser. Lo que me interesa hacer claro aquí, por el momento, es que la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también.[33] Enrique Dussel, quien propone la idea sobre el carácter fálico del *ego conquiro / cogito*, también los conecta con la realidad de la guerra:

> Y así, en el comienzo de la modernidad, cuando tiempo después Descartes descubrirá y corroborará irreversiblemente en Europa un espantoso dualismo antropológico, llegan los conquistadores hispanos a América. La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los 'hombres varones' —dice Bartolomé de las Casas— son reducidos, "oprimiéndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre"; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo, "comúnmente no dejan en las guerras la vida sino a los mozos y las *mujeres*". El conquistador, *ego*

[32] Sobre este punto, véase el capítulo sobre "El Negro y la psicopatología" en Frantz Fanon (1973); véase, también, "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiblack World", en Lewis R. Gordon (1997b, pp. 73-88).

[33] Sobre este punto Dussel escribe: "El *sujeto* europeo que comienza por ser un 'yo conquisto' y culmina en la 'voluntad de poder' es un sujeto *masculino*. El *ego cogito* es el *ego* de un varón" (Dussel, 1977, p. 50). Dussel también comenta, en este texto, las formas como el sujeto colonizado masculino a veces repite las mismas acciones con respecto a la mujer colonizada.

> fálico armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se "acuesta" con la india: las indias "quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada". (Dussel, 1977, p. 99)

Joshua Goldstein complementa este análisis al describir la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra.[34] Él arguye que para entender la conquista es necesario examinar: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer. Mi argumento aquí es que estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas. El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control. La ética del *ego conquiro* deja de ser sólo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas *son* (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y guerra. La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza. La idea de raza legitima la no-ética del guerrero, mucho después que la guerra termina, lo que indica que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso perpetuo de conquista, a través de la ética que es característica de la misma.

Nietzsche dio en el grano cuando diagnosticó el mal de la modernidad en relación con una ética de la servidumbre y la esclavitud, pero en su eurocentrismo no pudo observar la forma como la misma afectaba, particularmente, a los sujetos racializados y colonizados en la modernidad. Su obsesión con el cristianismo y la falta de atención a la colonialidad lo mantuvo sólo dentro de coordenadas eurocéntricas de pensamiento. En consecuencia, localizó el mal en una raíz de la cultura europea en vez de verla en la acción e interacción entre Europa y su periferia, que continúa, por distintos medios, la no-ética de la guerra. Por eso es infructuoso y contraproducente glorificar ideales guerreros y presentarlos como alternativas a la ética de la servidumbre euro-

[34] Véase Joshua S. Goldstein (2001, p. 332).

pea, tal como Nietzsche lo hizo. Lo que Nietzsche no observó (como tampoco Heidegger, quien le siguió de cerca) es que la *malaise* del europeo no puede entenderse sin relación con la *condena* del no europeo racializado, que a su vez no puede entenderse por completo sin referencia a la naturalización de la guerra. En la modernidad, ya no será la agresión o la oposición de enemigos, sino la "raza", lo que justifique, ya no la temporal, sino la perpetua servidumbre, esclavitud y violación corporal de los sujetos racializados. A la vez ocurrirá que cualquier acecho o amenaza, en la forma de guerras de descolonización, flujos migratorios acelerados o ataques "terroristas," entre otros acechos al orden geo-político y social engendrado por la modernidad europea (y continuado hoy por el proyecto "americano" de los Estados Unidos), hace movilizar, expandir y poner en función el imaginario racial moderno, para neutralizar las percibidas amenazas o aniquilarlas. De aquí que el racismo sea flexible, a veces, y hasta se creen excepciones a la lógica del color, nunca olvidando, sin embargo, los roles cruciales de "indígenas" y "negros/as" en la formación de la idea sobre la no-homogeneidad de la especie humana, lo que los hace ver como amenazas perpetuas al orden social y geo-político moderno. El racismo se trata, pues, fundamentalmente, de mantener un orden regido por una naturalización de la no-ética de la guerra, la conquista y la colonización. La gesta racista de la modernidad representa un rompimiento con la tradición europea medieval y sus códigos de conducta. Con la explotación de África, a mediados del siglo XV, el fin de la reconquista, a finales del siglo XV, y el "descubrimiento" y conquista de las Américas, a finales del siglo XV y el siglo XVI, la modernidad emergente se convierte en un paradigma de la guerra.[35]

Sobre el trabajo de Dussel, Gordon, Quijano y Wynter, articulé, en esta sección, lo que veo como tres contribuciones a la forma de entender la colonialidad y la categoría de raza: 1) entender la idea de raza y la certidumbre sobre la misma como una expresión de un escepticismo misantrópico más fundamental; 2) relacionar ese escepticismo, la idea de raza y la colonialidad con la naturalización de la no-ética de la guerra; y 3) explicar la vinculación intrínseca entre raza y género en la modernidad, en relación con esa no-ética y su naturalización. La experiencia vivida de sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con el escepticismo misantrópico y con sus expresiones en la violencia, la violación corporal y la muerte. Su lenguaje también está, de esa forma, altamente influenciado por la experiencia del mundo como un campo de batalla, en el cual ellos/as aparecen como vencidos de forma *a priori* y permanente. Ahora que tenemos una idea sobre las condiciones básicas de vida en el lado colonial del mundo moderno o en el lado más oscuro de la "línea de color", podemos intentar encontrar una articulación filosófica más precisa de estas experiencias, y así establecer los fundamentos para el discurso sobre la colonialidad del

35 Esta idea es la base del libro de Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (s.f.).

ser. Sin embargo, nos falta todavía, tras haber examinado el significado de la idea de colonialidad, explorar también, de forma sucinta, la idea de ser; lo que debemos hacer en nuestro próximo paso.

## ¿Qué es el ser?

Como hice claro al comienzo, la ontología fundamental de Heidegger es una referencia importante para las elaboraciones sobre el Ser que haré aquí. Su trabajo, particularmente su *opus magnus* de 1927, *Ser y Tiempo*, no es el punto de partida para pensar sobre la colonialidad del ser, pero sí es, al menos dentro de la tradición fenomenológica y sus expresiones herejes, un punto de vista inescapable. No creo que la concepción heideggereana de la ontología, ni la primacía que él le da a la pregunta sobre el ser, provean necesariamente las mayores bases para entender la colonialidad o la descolonización, pero sus análisis de ser-en-el-mundo sirven como un punto de partida para entender elementos claves del pensamiento existencial, una tradición que ha ofrecido reflexiones importantes sobre la experiencia vivida por sujetos colonizados y racializados.[36] Volver a tomar a Heidegger como referencia puede proveer nuevas claves sobre cómo articular un discurso sobre los aspectos coloniales de la constitución de sentido del mundo y la experiencia vivida.

La ontología de Heidegger se caracteriza por la idea de que el ser no es un ente o una cosa, sino el ser de los entes.[37] Heidegger (1996, pp. 32-37) se refiere a la distinción entre ser y entes como la diferencia ontológica. Para Heidegger, la filosofía occidental se caracteriza por el olvido del ser y por la inhabilidad de articular y sostener la diferencia ontológica. La metafísica occidental traicionó el entendimiento del ser al concebirlo en términos de la divinidad. Heidegger llama a esta tendencia "onto-teología", opuesta a su propia ontología fundamental.[38]

Además de defender la crucial importancia de la diferencia ontológica, Heidegger argumenta que la respuesta a la pregunta sobre el ser necesita un nuevo punto de partida radical. Dios no puede ocupar más el fundamento de la ontología. Los entes, como tales, no son de mucha ayuda tampoco, ya que su sentido es, en parte, independiente de ellos y no pueden comprenderlo ellos mismos. En efecto, sólo hay un ser para quien la pregunta del ser es significativa: el ser humano. Como Heidegger pretende comenzar la filosofía toda de forma nueva y distinta, no utiliza el concepto de Hombre o cualquier otro concepto conocido para referirse a los seres humanos. Estos conceptos le parecen estar anclados en la metafísica y epistemología occidentales, lo

---

36 Véanse los trabajos de Lewis R. Gordon, el más prominente existencialista negro de hoy (1995 y 2000a); y Lewis R. Gordon (ed.) (1997). Sus exploraciones fenomenológicas sobre el significado de lo negro en el mundo moderno son claves para entender mi crítica y subversión de las categorías heideggereanas elaboradas aquí.

37 Esta descripción está basada en Martin Heidegger (1996).

38 Para la crítica heideggereana a la teología, véase Martin Heidegger (1996, p. 74).

que viciaría sus esfuerzos para sobrepasarlas. Heidegger utiliza otro concepto para referirse a los seres humanos como seres para quienes su propio ser está en cuestión: *Dasein*. *Dasein* significa literalmente "ser-ahí". *Dasein* es simplemente el ser que está ahí. Para él, la ontología fundamental necesita elucidar el significado de "ser ahí" y, a través de eso, articular ideas sobre el ser mismo.

La descripción más básica que Heidegger ofrece del *Dasein* es que ex-iste, lo que significa que el *Dasein* está proyectado al futuro.[39] Pero el *Dasein* se encuentra también arrojado ahí. El *Dasein* ex-iste en un contexto definido por la historia, en donde hay leyes y concepciones establecidas sobre la interacción social, la subjetividad y el mundo, entre otras tantas cosas. Ahora bien, mientras *Dasein* parecería referirse a un ser humano individual, Heidegger descubre que se le encuentra bajo la modalidad de una figura anónima colectiva que él llama "el uno". "El uno" (*das Man*) podría compararse a lo que Nietzsche llamó la manada o la masa de gente.[40] Una vez Heidegger elabora su perspectiva sobre "el uno", el resto de la primera parte de *Ser y tiempo* se concentra en la pregunta sobre cómo el *Dasein* se relaciona auténticamente consigo mismo, proyectando sus propias posibilidades —y no las definidas de antemano por "el uno". La respuesta de Heidegger es que la autenticidad sólo puede alcanzarse por medio del poder-ser propio y la resolución, que sólo puede emerger en un encuentro con la posibilidad que es inescapablemente propia de cada cual, esto es, la muerte. Todos somos irremplazables en la muerte: nadie puede morir la muerte de otro. Es decir, la muerte, para Heidegger, es un factor individualizador singular. La anticipación de la muerte y la ansiedad que la acompaña le permiten al sujeto desconectarse del "uno" y determinar sus propias posibilidades, así como definir su propio proyecto de ex-sistencia.[41]

Mientras la anticipación de la muerte provee la manera de lograr la autenticidad, a nivel individual, Heidegger creía que un Führer o líder era crucial para posibilitar la autenticidad colectiva. La resolución a nivel colectivo sólo podría emerger por virtud de un líder. De aquí que Heidegger viniera a alabar el rol de Hitler en Alemania y se convirtiera en un participante entusiasta de la administración Nazi. La guerra proveía una forma de conectar ambas ideas: las guerras del pueblo (*Volk*) en nombre del líder proveían el contexto para una confrontación con la muerte, lo que fomentaba a su vez la autenticidad individual. La posibilidad de morir por el país propio en una guerra se convertía, así, en un medio que facilitaba, tanto la autenticidad colectiva como la individual.[42] No cabe duda de que esta forma de ver la guerra y la muerte

---

[39] Sobre el carácter existencial del *Dasein*, véase Martin Heidegger (1996, pp. 34-37).

[40] Véanse las reflexiones nietzscheanas sobre la moral de la muchedumbre en Friedrich Nietzsche (1989).

[41] Las reflexiones sobre el ser-para-la-muerte y la autenticidad aparecen en Martin Heidegger (1996, pp. 257-286).

[42] Sobre la relación entre la guerra y la autenticidad, véanse, entre otros, J. Glenn Gray (1959) y Domenico Losurdo (2001).

pareciera reflejar el punto de vista del ganador en la guerra y no el del vencido. Habría que admitir, sin embargo, que aun el vencido podría alcanzar la autenticidad por medio de la guerra. Cualquiera podría hacerlo. Basta sólo que se anticipe la muerte. Pero falta todavía aquí una consideración importante: si el recuento previo sobre la colonialidad en relación con la no-ética de la guerra es plausible, entonces debe admitirse que el encuentro con la muerte, lejos de ser un evento extraordinario para sujetos racializados y colonizados, más bien es parte de su existencia cotidiana. El colonizado no es un *Dasein* cualquiera, y el encuentro con la posibilidad de la muerte no tiene el mismo impacto o resultados que para alguien alienado o despersonalizado por virtud del "uno". Los sujetos racializados son constituidos de formas distintas de las que forman a sujetos, otros y pueblos. La anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador como un rasgo constitutivo de su realidad. Para ellos es la muerte, no "el uno", aquello que los aflige. El encuentro con la muerte siempre viene de alguna forma muy tarde, ya que la muerte está siempre a su lado como amenaza continua. Por esta razón la descolonización, la des-racialización y la des-gener-acción, en fin, la des-colonialidad, emerge, no tanto a partir de un encuentro con la propia muerte, sino a partir de un deseo por evadir la muerte (no sólo la de uno, sino más todavía la de otros), como rasgo constitutivo de su experiencia vivida. En resumen, mientras los vencidos en la guerra pueden adquirir la autenticidad, tanto como los victoriosos, para sujetos que no constituyen ni aun un "pueblo", o que no han sido constituidos propiamente como sujetos, la relación es otra.

Lo que Heidegger olvidó es que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, y que el mismo tiene graves consecuencias. El aspecto colonial del ser, esto es, la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, alcanza un punto patológico extremo, en la guerra y en su naturalización, a través de la idea de raza en la modernidad. El lado colonial del ser sostiene la línea de color. Heidegger, sin embargo, pierde de vista la condición particular de sujetos en el lado más oscuro de la línea de color, y el significado de su experiencia vivida para la teorización del ser y para la comprensión de las patologías de la modernidad. Irónicamente, Heidegger (1996, p. 75) reconoce la existencia de lo que llama el *Dasein* primitivo, pero no lo logra conectar con el *Dasein* colonizado. En vez de hacer esto, toma al Hombre europeo como modelo de *Dasein*, y olvida las relaciones de poder que operan en la misma definición de ser primitivo. Heidegger olvidó que si el concepto de Hombre es problemático, no es sólo porque éste es un concepto metafísico, sino también porque deja de lado la idea de que en la modernidad uno no encuentra un modelo singular de lo humano. Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos. Él necesitaba dejar de tomar a Europa y al hombre europeo como modelos, para así poder des-encubrir las dinámicas complejas del *Dasein* en el mundo moderno —tanto en Europa como en su periferia, y en los espacios internos

a ella, donde también se encuentran los *Dasein* colonizados, a los que denominaremos aquí como condenados o *damnés*. Ya con esto nos adentramos en el territorio pleno de la colonialidad del ser.

## ¿Qué es la colonialidad del ser?

El concepto de colonialidad del ser se entiende mejor a la luz de la discusión del *ego conquiro* y del escepticismo misantrópico maniqueo de la primera sección de este trabajo. Argumenté allí que el *ego conquiro* y el escepticismo misantrópico maniqueo no fueron cuestionados por la duda metódica cartesiana. Descartes pudo imaginar un genio maligno que engaña a la conciencia sobre sus variadas certidumbres, pero no pudo percatarse de la ingerencia del *ego conquiro* en la mente del europeo, ni en sus propias presuposiciones, lo que no podía desentenderse de la concepción que se tenía sobre la falta de humanidad en los sujetos colonizados.

¿Cómo se relaciona esto con la ontología y el ser? La respuesta crítica de Heidegger al giro subjetivista y epistemológico de la filosofía moderna, llevado a cabo por Descartes, consiste en destacar un alegado olvido en el pensamiento cartesiano. Heidegger sugiere que Descartes y básicamente todo el pensamiento moderno tras él, se enfocaron casi exclusivamente en problemas anclados en el *ego cogito*. La máxima cartesiana, *Cogito ergo sum,* o "pienso, luego soy", introducía, sin embargo, lo que Heidegger consideraba una noción más fundamental que el *cogito* mismo: el concepto de ser. "PIENSO, luego soy" adquiría sentido, para Heidegger, en tanto significaba a su vez "pienso, luego SOY". La pregunta del ser aparece en la segunda parte de la formulación cartesiana: el SOY.[43] Esta parte de la formulación es la que sirve de fundamento para la interrogación heideggeriana del ser. Ahora bien, a la luz de lo que se ha dicho sobre el *ego conquiro* y la duda misantrópica que no es cuestionada en su formulación, es posible indicar un elemento que es ignorado, tanto en la filosofía de Descartes como en la de Heidegger. Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiro*, esto quiere decir que "pienso, luego soy" tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del "yo pienso" podríamos leer "otros no piensan", y en el interior de "soy" podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que "otros no son" o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del "yo pienso, luego soy" somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: "Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)".

La formulación cartesiana privilegia a la epistemología, que simultáneamente esconde, no sólo la pregunta sobre el ser (el "soy") sino también la co-

43 Véase Martin Heidegger (1996, pp. 46-48 y 70-71).

lonialidad del conocimiento (otros no piensan). El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. "Otros no piensan, luego no son". No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. Tal como he apuntado en otro lugar, esta sospecha pudo estar basada en la idea original de que los indígenas no tenían religión. El escepticismo misantrópico colonial/racial precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados. La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formulación cartesiana representa, quizás, el momento culminante en la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional, más allá del sentido común. A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados. Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno.

A Heidegger le faltó examinar el lado "más oscuro" de la formulación cartesiana. Su giro ontológico ignoró la fundamentación de la colonialidad del saber y del ser en el pensamiento moderno. Tanto la epistemología cartesiana, como la ontología de Heidegger presuponen, pues, en sus fundamentos, la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. En lo que fue presupuesto pero no hecho explícito en la formulación cartesiana encontramos el lazo fundamental entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de "ser" en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica. Es así como mejor entendemos la idea de Fanon de que en un mundo anti-negro el "negro" no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco.[44] Fanon también escribe que cuando el "negro" va a razonar con los blancos, la razón se escapa por la puerta y la irracionalidad impone los términos de la conversación.[45]

---

[44] Véase Frantz Fanon (1973, pp. 90-91).

[45] Véase Frantz Fanon (1973, pp. 95-96).

La falta de resistencia ontológica está relacionada con la ausencia de racionabilidad y viceversa.

Para Fanon, el negro no es un ser, pero tampoco simplemente nada. Éste tiene una constitución distinta. El enigma de lo negro aparece, para él, como el punto de partida radical para pensar sobre la colonialidad del ser. Mientras la reflexión heideggereana sobre el ser requiere un enfoque sobre las dimensiones existenciales del *Dasein*, la elaboración de la colonialidad del ser demanda una aclaración de la experiencia vivida del negro y del colonizado. Así nos movemos del territorio de las *Meditaciones* de Descartes al territorio de las meditaciones fanonianas.[46] El negro, la gente de color y el colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser. Usaré, para referirme a ellos, un concepto que Fanon utilizó antes: el de los condenados (*damnés*) de la tierra. El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental, pero, quizás podría decirse, algo en reversa. El condenado (*damné*) es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que "no está ahí". Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el *Dasein* se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser. Propongo aquí que si ha habido un problema fundamental en la civilización moderna occidental, éste no ha sido tanto, como lo creía Heidegger, el olvido del ser, como la supuesta ignorancia y el des-interés en la colonialidad, en todos sus aspectos, y en los esfuerzos por parte de los colonizados de romper con los límites impuestos por la cruel realidad de la condena y la naturalización de la guerra en la modernidad.

Como ya fue señalado anteriormente, una de las distinciones más básicas que Heidegger elabora es la de la diferencia ontológica, que es la diferencia entre el ser y los entes. La elucidación de la colonialidad del ser requiere reflexión sobre esta diferencia y otras dos formas de diferencias fundamentales: la diferencia trans-ontológica y la diferencia sub-ontológica. Las meditaciones fanonianas estarían guiadas por tres categorías fundamentales:

a) Diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser.

b) Diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes.

c) Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein* o con una herramienta.

Le debemos a Emmanuel Levinas categorías filosóficas claves para entender el significado de la diferencia trans-ontológica. La diferencia sub-ontológi-

---

[46] Meditaciones fanonianas se refiere al horizonte de-colonial de re-pensar la idea de primera filosofía, justo como Descartes hizo en sus *Meditaciones*. También es el título de un trabajo en proceso.

ca ha sido elaborada, aunque de forma implícita, por Fanon. La colonialidad del ser hace referencia a las dos anteriores —ya que lo que está "más allá" es lo que es puesto en una posición más baja—, pero me enfocaré aquí en la segunda.

La diferencia ontológica permite pensar sobre el ser claramente, y evitar confundirlo con los entes o con Dios. De la misma forma, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial permite una diferenciación clara entre la subjetividad humana y la condición de sujetos sin resistencia ontológica. La diferencia sub-ontológica se relaciona con lo que Walter Mignolo ha llamado la diferencia colonial. Pero mientras su noción de diferencia colonial es fundamentalmente epistémica, la diferencia sub-ontológica se refiere más centralmente al ser. Entonces, podríamos distinguir una diferencia epistémica colonial que permite observar con distinción el funcionamiento de la colonialidad del conocimiento, y una diferencia ontológica colonial que revela la presencia de la colonialidad del ser. O, bien, uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser.

Ahora bien, ¿qué tipo de preguntas debe orientar la indagación sobre la colonialidad del ser? Mientras Heidegger fundamenta su ontología fundamental en el análisis existencial del *Dasein*, la disquisición sobre la colonialidad del ser requiere un análisis de las modalidades existenciales del condenado (*damné*). Para Heidegger, el *Dasein* "existe", lo que significa que está proyectado al futuro. Y el *Dasein* puede proyectar sus propias posibilidades de forma auténtica cuando anticipa su propia muerte. Esta posición contrasta con la descripción que hace Fanon de la experiencia vivida del condenado. Para Fanon:

> Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (mort atmosphérique). *Esta muerte siempre amenazante* es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta.[47]

[47] Traducción de Frantz Fanon (2001, p. 115); el énfasis estaba en el original. Véase, también, Frantz Fanon (1988, pp. 13-14).

Mientras el *Dasein* está perdido en "el uno" y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria. Esta es la razón por la cual Fanon escribe, en *Piel negra, máscaras blancas*, que el negro no ha tenido la oportunidad de descender al infierno.[48] El evento extraordinario de confrontar la mortalidad se convierte en un incidente ordinario.

La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. *En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra.* Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales. Faltándoles autoridad verdadera, los hombres colonizados son permanentemente feminizados. Al mismo tiempo, los hombres de color representan una amenaza constante, y cualquier tipo de autoridad, cualquier huella visible del falo es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites.[49] Descripciones míticas del órgano sexual masculino del hombre negro son una expresión de esto. El hombre negro es representado como una agresiva bestia sexual que desea violar mujeres, particularmente blancas. La mujer negra, a su vez, es vista como un objeto sexual siempre listo de antemano a la mirada violadora del blanco, y como fundamentalmente promiscua. La mujer negra es vista como un ser altamente erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. Cualquier extensión del falo en el hombre y la mujer negra representa una amenaza. Pero en su forma más familiar y típica, el hombre negro representa el acto de violación —"violar"—, mientras la mujer negra es vista como la víctima más representativa del acto de violación —"ser violada". La mujer de color merece ser violada y sufrir las consecuencias —en términos de falta de protección por parte del sistema legal, abuso sexual continuo y falta de asistencia financiera para sostenerse a sí misma y a su familia—, tanto como el hombre de color merece ser penalizado por violar, aun sin haber cometido el delito. Tanto "violar" como "ser violado" están relacionados

---

48 Véase Frantz Fanon (1973, p. 8). Véase también un comentario lúcido sobre esto en Lewis R. Gordon (2005, p. 4).

49 Este análisis retoma ideas sobre dinámicas sexuales y raciales elaboradas por Lewis R. Gordon (1997b, pp. 73-88). Gordon escribe: "For, in an antiblack world, a black penis, whatever its size, represents a threat. Given our discussion of the black signifying the feminine, the underlying nature of the threat should be obvious: the black penis is feared for the same reason that a woman with a penis is feared. She represents a form of revenge". [En un mundo anti-negro el pene negro representa una amenaza, no importa su tamaño. Dada nuestra discusión sobre la forma como lo negro significa lo femenino, la naturaleza de la amenaza debe ser obvia: el pene negro es temido por la misma razón que una mujer con pene es temida. Ella representa una forma de venganza] (p. 83).

con lo negro, como si fueran parte de la esencia de la gente negra, la cual es vista como una población dispensable. Los cuerpos negros son vistos como excesivamente violentos y eróticos, tanto como recipientes legítimos de violencia excesiva, erótica y de otras formas. "Ser muerto" y "ser violada/o" son parte de su esencia —entendida de forma fenomenológica. La "esencia" de lo negro, en un mundo colonial anti-negro, es parte de un contexto de sentido más amplio, en el cual la no-ética de la guerra se transforma gradualmente en una parte constitutiva de un supuesto mundo normal. En sus connotaciones raciales y coloniales, lo negro es una invención, tanto como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra. El cuerpo social asesino y violador proyecta las características que lo definen a unos sub-otros, para así poder justificar como respuesta el mismo comportamiento contra ellos. Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas, y otros sujetos "de color", son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema. En resumen, este sistema de representaciones simbólicas, las condiciones materiales que en parte lo producen y continúan legitimándolo, y las dinámicas existenciales que forman parte de él —que son a su vez constitutivas y derivativas de tal contexto—, son parte de un proceso que naturaliza la no-ética de la guerra. La diferencia sub-ontológica es el resultado de esa naturalización. La misma es legitimada y formalizada por la idea de raza. En tal mundo, la ontología colapsa en un maniqueísmo, como Fanon ya sugirió antes.[50]

Fanon ofreció la primera fenomenología de un mundo colonial maniqueo, entendido propiamente como una realidad maniquea y no sólo ontológica.[51] En su análisis, Fanon investigó, no sólo la relación entre blancos y negros, sino también entre hombres y mujeres negros y negras. Mucho podría añadirse a su discusión, pero ese no es mi propósito aquí. Lo que deseo es proveer una forma de entender la ruptura innovadora del análisis de Fanon a la luz de la diferencia sub-ontológica, y la idea de la naturalización de la no-ética de la guerra. Esto me parece importante porque, entre otras cosas, podemos ver que cuando Fanon declaró una guerra contra el colonialismo, estaba politizando, expresamente, relaciones sociales que ya de antemano estaban predicadas en la guerra. Fanon no sólo luchó contra el racismo anti-negro en Martinica o contra el colonialismo francés en Argelia; también estaba contrarrestando la fuerza y legitimidad de un sistema histórico (la modernidad europea que, como hemos visto, tiene consecuencias ontológicas), que utilizó el racismo y el colonialismo para naturalizar la no-ética de la guerra. Fanon estaba haciendo

---

50 Véase Frantz Fanon (2001a).

51 Me refiero a *Piel negra, máscaras blancas* (1973).

una guerra contra la guerra, orientada por el "amor", entendido aquí como el *deseo* de restaurar la ética, eliminar la diferencia sub-ontológica, y darle un lugar humano a las diferencias ontológicas y trans-ontológicas.[52]

Para Fanon, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial marca profundamente la vida ordinaria en el mundo colonial. Si la pregunta ontológica más básica es "¿por qué hay cosas más bien que nada?", la pregunta que emerge en el contexto colonial, y que motiva la reflexión sobre la colonialidad del ser, es "¿por qué continuar?" Como Lewis Gordon lo articula, "¿por qué continuar?" (*why go on*?) es una pregunta fundamental en la filosofía existencial de la diáspora africana. Es una pregunta que ilumina la condición de los condenados de la tierra.[53] "¿Por qué continuar?" La pregunta sólo está precedida por una expresión que revela a primera instancia la presencia de la colonialidad del ser: el grito/llanto.[54] El grito/llanto: no una palabra sino una interjección, es una llamada de atención a la propia existencia de uno. El grito/llanto es una expresión preteórica de la pregunta "¿por qué continuar?" Es el grito/llanto que anima el nacimiento de la teoría y el pensamiento crítico del condenado. El grito/llanto apunta a la condición existencial del mismo. El condenado o *damné* no es un "ser ahí" sino un no-ser o, más bien, como Ralph Ellison (1999) lo elaboró tan elocuentemente, un ente invisible. Lo que es invisible sobre la persona de color es su propia humanidad. Y es sobre la negación de la misma que el grito/llanto intenta llamar la atención. La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser indica esos aspectos que producen una excepción del orden del ser: es como si ésta fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo, el no-ser humano y un mundo inhumano. La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial. La colonialidad del ser no es, pues, un momento inevitable o consecuencia natural de las dinámicas de creación de sentido. Aunque siempre está presente como posibilidad, ésta se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias, etc.) toma primacía sobre escuchar los gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada. La

---

52 La idea de "amor" aparece en varias partes de *Piel negra, máscaras blancas* (1973), particularmente en la conclusión.

53 Véase Lewis R. Gordon (2000a, pp. 13-15).

54 Para un análisis del sentido del "grito/llanto", véase Nelson Maldonado-Torres (2001, pp. 46-60). John Holloway (2002) ofrece un análisis alternativo.

colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. La colonialidad del ser está, pues, relacionada con la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y dimensiones. Se hace concreta en la producción de sujetos liminales, los cuales marcan el límite mismo del ser, esto es, el punto en el cual el ser distorsiona el sentido y la evidencia, al punto de y para producir un mundo donde la producción de sentido establecido sobrepase la justicia. La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos. Ya he descrito algunos de estos. Una discusión más amplia requiere otro lugar. Aquí me interesa más mostrar la relevancia de las categorías que he introducido hasta ahora para el proyecto de la descolonización, el cual es, a fin de cuentas, la dimensión positiva que inspira este análisis. Comenzaré con el punto de partida radical: el *damné*.

## Descolonización y "des-gener-acción" del ser[55]

¿Cuál es el significado propio del término *damné*? El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental. Émile Benveniste ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner*, que significa "dar". El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él.[56] Es decir, *damné* se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado.

Esta visión de la subjetividad como fundamentalmente generosa y receptiva ha sido articulada y defendida con mayor rigor por Emmanuel Levinas. El filósofo judío lituano-francés concibe el dar como un acto metafísico que hace posible la comunicación entre el sujeto y el Otro, así como también la emergencia de un mundo en común. Sin el dar al Otro no habría subjetividad propiamente hablando, así como sin recibir del Otro no habría racionalidad ni conceptos. La subjetividad, la razón, y el ser mismo, deben su existencia a un momento trans-ontológico. Lo trans-ontológico no es, pues, simplemente una realidad paralela a lo ontológico, sino que sirve de fundamento de éste.

---

55 Debo la idea de "desgenerar", como des-generar, a Laura Pérez.

56 Véase Émile Benveniste (1997, pp. 34 y 40).

Para Levinas (1998), lo ontológico, la dimensión del ser, debe su existencia y obtiene su sentido a partir de la necesidad de la justicia en el orden trans-ontológico; necesidad de la justicia que introduce la mesura y la sincronía en el orden diacrónico de la experiencia ética primigenia entre la subjetividad naciente y la otredad. La introducción de la justicia contiene el exceso de la demanda ética por el Otro, y la divide igualmente entre todos los otros, incluyendo al dador mismo, que por virtud de la justicia por primera vez aparece como otro entre otros. La justicia, pues, crea, a partir de la relación vertical entre subjetividad y otredad, relaciones horizontales entre yo y otros, lo que transforma a la subjetividad en el alter ego de la justicia. La transformación del sujeto en alter ego va acompañada por la emergencia del mundo de la mesura, donde el mundo adquiere significado concreto y la relación trans-ontológica sólo existe como huella. Lo ontológico nace, entonces, a expensas de lo trans-ontológico. El nivel ontológico acarrea las marcas del evento formador de la subjetividad, por parte de la relación trans-ontológica con la otredad, y su transformación y potencial traición por la justicia. Así pudiera decirse, a partir de Levinas, que si la emergencia del ser está predicada en la transformación de la subjetividad en alter ego, la colonialidad del ser surge con la traición radical de la subjetividad en *damné*, condenado, o sub-alter. Si la justicia es responsable de la primera transformación, la colonialidad del ser es responsable de la segunda.

Levinas se aproximó a la idea de la colonialidad del ser al plantear que la ontología es una filosofía del poder. Con esto estableció una vinculación entre ser y poder, que se expresa directamente en la relación entre la colonialidad del ser y la colonialidad del poder. Pero Levinas dejó la colonialidad de lado. Para él, la ontología es un discurso que, cuando es tomado como fundamento o principio último, termina dando prioridad a un Ser anónimo, por encima de la relación entre subjetividad y otredad y de la relación social misma. En otras palabras, la ontología y la autenticidad del *Dasein* adquieren más importancia que el significado del momento trans-ontológico y la responsabilidad radical. Cuando la ontología se convierte en fundamental, la relación entre yo y otro se convierte en secundaria con respecto a la subjetividad, y se abre el camino para que la muerte aparezca como elemento central de la autenticidad. Levinas defiende precisamente lo contrario: es el olvido de la relación fundamental entre el sujeto y la otredad lo que caracteriza el regreso de la ontología como fundamental, la cual puede llevar, no necesariamente a la falta de autenticidad sino a la renuncia de justicia y de la responsabilidad radical que va aún por encima de ella. Esto ocurre pues el ser debe su emergencia a un tipo de traición de la relación trans-ontológica (de donación y receptividad del sujeto al Otro) y, por tanto, tiende a hacer *olvidar* esa relación. Por eso el ser tiende a presentarse como fundamento de la realidad cuando no lo es. Una vez el ser nace, éste tiende a preservarse y a presentarse a sí mismo como fundamento autónomo. Pero el imperativo de preservación y la autonomía sólo se alcanzan a expensas del recuerdo

constante del significado de la relación trans-ontológica y de las relaciones humanas que más claro se vinculan con la misma —e. g., la relación social y la comunicación entre sujetos (la religión misma puede verse a la luz de la huella de lo trans-ontológico y no como onto-teología). El plano del ser, cuando es tomado como fundamento último, plantea la eliminación de las *huellas* de aquello que lo funda y lo disturba, la relación trans-ontológica. Esto se lleva a cabo por puntos de vista filosóficos que intentan reducir la relación entre yo y Otro al conocimiento o al ser, así como por formas de pensar, políticas concretas y proyectos históricos que subordinan o limitan el significado de la donación, la generosidad, la hospitalidad y la justicia a la autonomía, los derechos de propiedad. Esto hace que los ideales de libertad e igualdad se ganen a expensas de la fraternidad o, más bien, de la *altericidad*, neologismo que intenta capturar la prioridad de la relación de responsabilidad entre yo y otros. El liberalismo está, pues, implicado en el olvido del fundamento ético de la subjetividad y del sentido ético de la realidad humana. Pero más problemático aún que el liberalismo es el nacionalismo fascista y el nazismo que Heidegger abrazó y al cual su filosofía le dio cierta credibilidad. Levinas concibe el nazismo y el anti-semitismo como intentos de abandono radical de la dimensión trans-ontológica y del significado mismo de lo humano. El nazismo representó para él, no sólo una amenaza a las naciones europeas y sus minorías étnicas, sino también un episodio crucial en la historia del ser. En el mismo, categorías raciales tomaban explícitamente el lugar de categorías aparentemente neutrales como las liberales al definir el orden social.

Género, casta, raza y sexualidad son, quizás, las cuatro formas de diferenciación humana que han servido más frecuentemente como medios para transgredir la primacía de la relación entre yo y el Otro, y para obliterar las huellas de la dimensión trans-ontológica en el mundo civilizado concreto. En la modernidad, la diferenciación racial altera la forma como funcionan las otras formas de diferenciación humana. La división racial en la geo-política del planeta altera todas las relaciones de dominación existentes. La idea de raza o, más bien, el escepticismo misantrópico maniqueo colonial, no es independiente de categorías de género y sexualidad, ya que la feminización y cierto tipo de erotismo son parte fundamental de la misma. He argumentado aquí que el entrecruzamiento entre raza, género y sexualidad puede ser explicado, aunque sea en parte, por su relación con la no-ética de la guerra y su naturalización en el mundo moderno/colonial. Ellas se conjugan en la definición y las acciones del ideal de subjetividad representado en el *ego conquiro*. La emergencia del *ego conquiro* y de su contrapartida, el sub-alter, altera las coordenadas metafísicas de la realidad humana. Un mundo definido por sujetos que se conciben como criaturas divinas o alter egos de distintos rangos, viene a ser formado por relaciones sociales que elevan a un grupo al nivel de la divinidad y que someten a otros al infierno de la esclavitud racial, la violación y el colonialismo perpetuo. El colonialismo sirve, pues, como antesala al liberalismo, aun antes de que aparezca el nazismo. Es el

*ego conquiro*, y no Hitler, quien primero amenaza el orden humano desde la perspectiva destructiva de la idea o noción de raza.

Levinas no entra en este tipo de consideraciones. Él se enfoca en el análisis de la dimensión trans-ontológica de la realidad humana, y en el rescate y reconstrucción filosófica del legado conceptual y ético judío, el cual alegadamente provee una alternativa al privilegio del conocimiento y del ser por parte de la tradición griega. Sin embargo, Levinas proveyó consideraciones importantes para entender el significado y la relevancia del *damné* y de la colonialidad del ser. Levinas ayuda a hacer claro que la aparición del *damné* no sólo tiene relevancia social sino ontológica. Indica la emergencia de un mundo estructurado sobre la base de la falta de reconocimiento de la mayor parte de la humanidad como sujetos donadores, lo que legitima dinámicas de posesión, más bien que de intercambio generoso. Esta realidad y esta dinámica son posibles por la idea de raza y el escepticismo misantrópico maniqueo colonial que es parte de la modernidad engendrada por el *ego conquiro*. En esta realidad geo-política y social, la supuesta inferioridad pasa a convertirse en dispensabilidad, lo que hace que la cercanía constante de la muerte, y no sólo la pobreza, defina la situación del condenado. El *damné* no sólo está condenado a no ser libre, sino a morir antes de tiempo. Esta condición define la experiencia vivida del *damné*.

Al comienzo dijimos que la colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de sujetos. Ahora podemos ofrecer una descripción más precisa de esto. La colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento. El mismo queda expresado en la transformación del orden del discurso en un *dicho* o discurso coherente establecido, anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos, es decir, en la idea de raza. La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el *dicho* moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias. Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico, en un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos. El *ego conquiro* u *hombre imperial* y el *damné* o condenado son el resultado de esta gesta. La colonización y la racialización son los modos concretos y conceptuales por medio de los cuales estas ideas y modos de ser son iniciados. Aquellas no pueden ser interpretadas como eventos contingentes, con significado social solamente, ni como momentos necesarios de una lógica ineluctable, proveniente de los griegos, sino como las expresiones de seres

humanos que apuestan por el ser en su dinámica ambigua de proximidad y alejamiento (siempre fallido) de lo trans-ontológico. Las opciones individuales, las dinámicas sociales, la epistemología, la ontología y la metafísica ética están ligadas o relacionadas entre sí en este proyecto. El fuego que las une y las lanza en una trayectoria negativa es la no-ética de la guerra.

La guerra es el opuesto de la relación an-árquica de absoluta responsabilidad por el Otro, que da nacimiento a la subjetividad humana. La guerra de conquista y dominación no es sólo guerra contra un pueblo cualquiera, sino también guerra contra ese Otro que llama a la responsabilidad. A su vez, la obliteración de lo trans-ontológico, a través de la indiferencia ante otros seres humanos y de la violencia, crea el terreno ideal para la guerra. En la modernidad occidental, estos elementos —guerra, violencia/violación e indiferencia— se conjugan perfectamente a través de la idea de raza. De aquí el significado preciso de la colonialidad del ser: la traición radical de lo trans-ontológico en la formación de un mundo donde la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza.

El *damné* es el producto de este proceso. Y por eso su agencia necesita estar definida por una oposición constante al paradigma de la guerra. En este sentido la actividad del *damné* está orientada por una ética de la no guerra, que a menudo se transforma en la ética de una guerra para que no hayan más guerras, como articulan los zapatistas hoy. De la no-ética de la guerra de conquista transitamos, así, a la praxis de descolonización, inspirada por una ética otra, la ética de la donación, de la generosidad humana y la responsabilidad. Así lo hace claro Fanon, cuando suspende teleológicamente la política de identidad y aun la demanda de reparaciones para reclamar la formación del mundo del “Tú”.

> ¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del *Tú*? (Fanon, 1973, p. 192)

El mensaje de Fanon es claro: la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa.[57] El fundamento de este principio se encuentra en la concepción del cuerpo humano como la puerta de la conciencia, o bien, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad. Fanon clama: “¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!” (1973, p. 192). El cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género. El ideal de receptividad generosa provee otras coordenadas para entender la corporalidad y la relación con otros, la cual

57 Sobre el concepto de generosidad receptiva, véase Romand Coles (1997).

supone una ruptura con las dinámicas raciales, así como con concepciones de género y sexualidad que inhiben la interacción generosa entre sujetos. En este sentido, una respuesta consistente a la colonialidad envuelve, tanto la descolonización como la des-gener-acción (o acción que rompe con las relaciones dominantes coloniales de género) como proyectos. La relevancia de estas formas de acción y pensamiento no son sólo sociales y políticas, sino metafísicas también. Las mismas pretenden restaurar el orden humano, haciendo desaparecer la lógica de la sub-alteridad, y otorgando más importancia a las huellas de la diferencia trans-ontológica en la sociedad. El fin último de la descolonización y la des-gener-acción como proyectos envuelve la subversión radical del paradigma de la guerra, tal como este opera en el mundo moderno.

La descolonización y la des-gener-acción no se refieren a formas de autenticidad ancladas en anticipaciones de la muerte. Ellas más bien obtienen su inspiración y sentido en la visión del cuerpo como apertura radical a otro cuerpo, y en el escándalo frente a la muerte de ese otro cuerpo. La descolonización y la des-gener-acción como proyectos nacen cuando los sujetos van más allá de los estándares de justicia y están dispuestos a sustituir sus propios cuerpos por los del cuerpo deshumanizado, aun a expensas de su propia muerte.[58] A esto lo llamo "amor des-colonial", un concepto introducido por la teórica chicana, Chela Sandoval (2000). Como lo utilizo aquí, "amor des-colonial" se refiere a la suspensión teleológica de la identidad en vías de la descolonización. Este inspira una justicia, también des-colonial, donde se abre un espacio para la opción preferencial por el *damné*, más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan des-historizando las relaciones sociales. El amor y la justicia des-coloniales buscan restaurar el mundo paradójico del dar y recibir, a través de una política de la receptividad generosa, inspirada por los imperativos de la descolonización y la des-gener-acción;[59] son formas de deshacer el imaginario y el mundo social y geo-político, construido a partir de la naturalización de la no-ética de la guerra. Se trata, pues, de una ética de la descolonización o de la liberación, que orienta una política radical de oposición a la colonialidad en todas sus formas.

## Coda: giro de-colonial, ciencias de-coloniales y transmodernidad

La ontología fundamental de Heidegger plantea un giro ontológico en las premisas del pensamiento occidental, el cual propone como un regreso a los orígenes del pensamiento filosófico griego. Sólo así puede renovarse el pensar más allá de la metafísica occidental. En el recuento provisto aquí, el proble-

58 Descolonización y des-gener-acción caracterizan formas de pensamiento y acción que son centrales para lo que Mignolo ha llamado la geo-política y la corpo-política del conocimiento. Son formas de pensamiento que ejemplifican el giro des-colonial. Véase Walter Mignolo (s.f.).

59 Véase Romand Coles (1997).

ma con el pensamiento moderno occidental no se trata tanto de que sea una metafísica milenaria sino de su relación con un proyecto histórico concreto, que plantea una nueva forma de subjetividad y de relación interhumana en el planeta. El problema principal de la filosofía moderna occidental reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria, ni sistemáticamente, a la colonialidad. La filosofía moderna presupuso, más bien, las conquistas y proyectos del *ego conquiro* como parte fundamental de lo que significa ser moderno. Por más que el pensamiento filosófico, a partir de Descartes, pretendió ser un pensamiento *sin presupuestos*, éste raramente puso en cuestión las evidencias del *ego conquiro*. Esto explica, en parte, la profundización gradual de la lógica del racismo y del colonialismo en Occidente, desde el siglo XVI hasta el siglo XX.

La época de Europa comienza y termina con dos genocidios: el de las poblaciones nativas de las Américas y el holocausto judío. Entre tanto, la perspectiva racial generada en el periodo de la conquista adquirió solidez con la esclavitud "negra" y obtuvo fluidez con su clasificación de toda la población del planeta. El escepticismo misantrópico maniqueo colonial, gradualmente deja de ser sólo una sospecha y se convierte en una certidumbre que da pie al nacimiento de una ciencia. El racismo incipiente en el Renacimiento se convierte en ciencia durante la Ilustración. Este proyecto alcanza su límite cuando el "salvajismo" colonizador europeo genera efectos visibles y brutales en Europa misma. Este es el significado que pensadores del tercer mundo, como Aimé Césaire, ven en las dos guerras mundiales del siglo XX:

> Había que estudiar primero cómo trabaja la colonización para *descivilizar* al colonizador, para embrutecerlo, en el sentido exacto de la palabra, para degradarlo, para despertarlo a sus escondidos instintos, a la codicia, a la violencia, al odio racial, al relativismo moral, y demostrar que cada vez que en Vietnam cortan una cabeza o sacan un ojo y en Francia se acepta, violan a una muchacha y en Francia se acepta, sacrifican a un malgache y en Francia se acepta, un logro de la civilización pende con peso muerto, una regresión universal se opera, una gangrena se instala, un foco de infección se extiende, y al final de todos esos tratados violados, de todas esas mentiras propagadas, de todas esas expediciones punitivas toleradas, de todos esos prisioneros atados e "interrogados", de todos esos patriotas torturados, al final de ese orgullo racial enardecido, al final de esa jactancia desplegada, está el veneno inoculado en las venas de Europa, y el progreso lento, pero seguro, de la *salvajización* del continente. (Césaire, 2006, p. 7)

Césaire llama la atención aquí sobre un aspecto fundamental de las implicaciones de la naturalización de la no-ética de la guerra: la naturalización de la guerra engendra más guerra y pone en riesgo aun a los que se han acostumbrado a perpetrarla a través de la colonización. La naturalización de la guerra hace de la víctima un sujeto racializado y del victimario un salvaje. El diagnóstico y estudio detallado de esta realidad contradictoria, en la cual el colonizador se vuelve víctima directa de sus propias acciones, requiere de un estudio cuidadoso o, lo que es lo mismo, de unas nuevas ciencias. Para Césaire estas ciencias están ancladas, no en el escepticismo misantrópico

del *ego conquiro* europeo, sino en el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador. Se trata de un escepticismo descolonizador y de la emergencia de un nuevo tipo de actitud frente a la gesta colonial: no una actitud de asimilación o resentimiento, sino una actitud de descolonización o *actitud des-colonial*. La actitud des-colonial (*vis-à-vis* la actitud imperial) plantea el rompimiento con la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad. En la actitud des-colonial, el sujeto en la posición de esclavo no simplemente busca reconocimiento sino que ofrece algo. Y ese alguien a quien lo ofrece no es el "amo" sino otro esclavo. El movimiento ético de esclavo a esclavo plantea una paradoja, pues envuelve la suspensión radical de la dialéctica de reconocimiento dominante y de los intereses inmediatos de los sujetos en cuestión. Así, podríamos decir que la dialéctica de reconocimiento de señor y siervo, o amo y esclavo, encuentra su oposición más radical en la paradoja de la donación y el reconocimiento entre esclavos que caracteriza la actitud descolonial. La misma se remonta a prácticas epistémicas cimarronas que continúan en vigencia hoy.[60]

Para Césaire las ciencias de-coloniales, a las que también podría referirse como ciencias cesaireanas (*vis-à-vis* ciencias cartesianas), deben comenzar con una pregunta: "¿qué es en principio la colonización?" Esta pregunta se remite a interrogantes más básicos, provocados precisamente por la colonización moderna y por las jerarquías que necesitó e impuso la misma: ¿acaso no soy una mujer? (Sojourner Truth), ¿qué se siente ser un problema? (Du Bois), ¿por qué continuar? (Gordon), y ¿quién en realidad soy? (Fanon). Estas preguntas sirven como base para la formulación de un nuevo humanismo y de nuevas ciencias. La propuesta de Césaire es clara. Si las ciencias son definidas como formas de conocer, que pretenden eliminar la mentira y ofrecer respuestas claras a las interrogantes más urgentes de la humanidad, entonces él propone que empecemos interrogando la mentira sobre el significado y alcance de la colonización. En efecto, como he planteado en otro lugar, Césaire ofrece una respuesta al proyecto cartesiano de la búsqueda de conocimiento claro, y responde críticamente a ese proyecto, con una vena cartesiana. Césaire implica que antes de comenzar a pensar los problemas, a partir del *ego cogito*, habría que examinar críticamente otro tipo de subjetividad que ya estaba en operación en el mundo moderno: el *ego conquiro*. Era la conquista y las distintas formas de auto-engaño que Europa fabricaba para poder continuarla y sostenerla, lo que hubiera debido ocupar el lugar central de reflexión para el filósofo europeo. Bartolomé de Las Casas es el mejor representante europeo de un pensador que tomó la pregunta sobre la

---

60 Un grupo de activistas negros, en Salvador, Brasil, se auto-denomina, precisamente, Atitude Quilombola. El concepto también ha sido adoptado por Edizon León, quien lo aplica a prácticas epistémicas de comunidades cimarronas en el Ecuador y los Andes. Tanto él como Catherine Walsh han estudiado el pensamiento cimarrón desde hace varios años.

colonización como centro de su pensamiento. Desafortunadamente la modernidad europea fue más cartesiana que lascasiana, pero queda claro, de todas formas, que Europa tiene modelos de pensamiento de-colonizador, aun con todos sus límites, en su propio seno. La pregunta es si Europa sería capaz, no sólo de volver a tomar a Las Casas en serio, sino también de tomar a Césaire como clave fundamental para una nueva forma de pensamiento. Frente a las ciencias cartesianas o lascasianas, las ciencias de-coloniales o cesaireanas envolverían una radicalización de ciertos aspectos en Las Casas y en Descartes, a la vez que una sistematización del escepticismo de-colonial y de las distintas formas de conocimiento descolonizador de las comunidades racializadas, en los ya más de quinientos años de gesta moderna/colonial. Lo que las ciencias cesaireanas plantean es nada menos que un nuevo "giro" en el pensamiento filosófico predominante; pero un giro como ninguno otro: un giro de-colonial.

El giro de-colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización.[61] El giro des-colonial, en el primer sentido, y la idea de des-colonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. Estos encuentran sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser, y hasta la misma humanidad de los conquistados. Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el "grito" de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte. La idea de la de-colonización también expresa duda o escepticismo con respecto al proyecto colonial. La duda decolonial es parte fundamental de la de-colonización. Es ésta la que Césaire toma como punto de partida en su *Discurso sobre el colonialismo*, para responder críticamente al uso del escepticismo en la tradición cartesiana. Pero aun antes de Descartes ya había sujetos que producían conocimiento con una actitud distinta a la moderna/colonial, y que daban expresión al ejercicio del giro des-colonial. Piénsese aquí, no tanto en Bartolomé de Las Casas, sino en Waman Poma de Ayala.[62] También habría que considerar las comunidades cimarronas, como ya he mencionado antes, y eventos posteriores tan cruciales como la Revolución haitiana, entre otros. Son esas las prácticas e intervenciones políticas y epistemológicas que el proyecto de la de-colonización toma como fuente e inspiración primaria. En ese sentido, hay que entender el giro

[61] Para una caracterización más comprensiva del giro de-colonial, véase Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (s.f.).

[62] Sobre Waman Poma y su contexto, véanse los fascinantes trabajos de Rolena Adorno (1989) y de Walter Mignolo (2003b). Mignolo elaboró algunas ideas sobre el giro des-colonial en Waman Poma, en la conferencia "Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique" (2005).

de-colonial como fundamentalmente diferente de otros giros que se remiten a tensiones o ambigüedades dentro del pensamiento moderno mismo, tales como el giro lingüístico o el giro pragmático. Eso no quiere decir que el giro de-colonial también explote las ambigüedades del pensamiento moderno europeo a favor de una práctica de la de-colonización. Son muchos los tipos de intervenciones críticas de los colonizados/racializados. Lo que significa es que la orientación fundamental de este tipo de intervenciones, y la *actitud* correspondiente, se remiten al *espanto* y al *grito* de la subjetividad viviente y donadora frente a la modernidad/colonialidad, es decir, a la actitud de-colonial misma, y no al racionalismo, al positivismo, o a la actitud juguetona que muchas veces se reclama como particularmente posmoderna. Eso no quiere decir que no haya coincidencias con ideas modernas o posmodernas, o que inclusive se retomen conscientemente las mismas. Lo que quiere decir es que el pensamiento de-colonial puede tener elementos modernos o posmodernos, pero estos no son los únicos ni los más centrales o constantes. Por otro lado, hay que reconocer también que algunas ideas en la modernidad y la posmodernidad pueden remitirse a contribuciones del pensamiento de-colonial, lo que quiere decir que hay elementos en el interior de las mismas para explotarlas en una dirección de-colonizadora. Pero para hacer esto de forma verdaderamente efectiva hay que reconocer las influencias, observar las diferencias entre distintas ambigüedades y fuentes de estos pensamientos, determinar las prioridades y cuestionarlas con base en las dimensiones de-coloniales dentro de ellos y asumir el proyecto de de-colonización como propio; lo que presupone una alteración fundamental de las fuentes y coordenadas de pensamiento, y una suspensión del privilegio otorgado por discursos modernos y posmodernos. La misma muerte del sujeto moderno y posmoderno como hombre imperial está en cuestión.

Volviendo sobre el significado del giro de-colonial, éste representa, en primer lugar, un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo. Es con respecto a ese proyecto que el trabajo de Du Bois, Césaire, Fanon, Dussel, Anzaldúa, al igual que los estudios étnicos y los estudios de género, encuentran uno de sus sentidos fundamentales. La idea que sugiero aquí, y que he defendido más ampliamente en otro lugar, es que el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire puede verse como una respuesta al *Discurso del método* de Descartes, desde una perspectiva de-colonial.[63] El *Discurso sobre el colonialismo* intenta relanzar preguntas básicas sobre el método, pero no a partir de las evidencias del "yo conquistador", sino de las dudas del "yo conquistado", condenado o sub-otro. De ahí que Césaire proponga que la pregunta central para repen-

---

[63] Esta es la tesis central de mi ensayo, "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo", que forma parte de la edición crítica de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (2006).

sar el fundamento de las ciencias y el proyecto de civilización europeos no sea otra que "¿qué es en principio la colonización?" Esta pregunta va a las raíces de la mentira y el auto-engaño europeos: un auto-engaño provocado por el demonio o genio maligno real de Europa, al que Césaire llama Hitler. Hitler es tomado por Césaire, no simplemente como una figura histórica, sino como el principio o fundamento mismo del escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo. Para Césaire, Hitler representa, a fin de cuentas, el demonio que la duda hiperbólica cartesiana no pudo exorcizar.

El *Discurso sobre el colonialismo* plantea la transformación de la idea de la de-colonización en un proyecto de de-colonización; lo que hace explícito el giro de-colonial. El giro de-colonial, y la de-colonización como proyecto, no envuelven meramente la terminación de relaciones formales de colonización, sino una oposición radical al legado y producción continua de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Se trata de poner fin al paradigma moderno de la guerra; lo que significa una confrontación directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad, que fueron creadas o fortalecidas por la modernidad europea, en el proceso de conquista y esclavización de un sinnúmero de pueblos en el planeta. El giro de-colonial es también un giro humanístico, que aspira, en parte, a completar aquello que Europa pudo haber hecho pero que el *ego conquiro* hizo imposible: el reconocimiento de todo humano como miembro real de una misma especie, más allá de todo escepticismo misantrópico. Se trata, puesto de otra manera, de sobrepasar la dialéctica del reconocimiento imperial, e instaurar la paradoja de la donación. En esto consistiría un nuevo humanismo.

La paradoja de la donación no es exclusiva de ninguna cultura o civilización, así que el giro de-colonial nos lleva, como ningún otro giro, fuera de Europa, a figuras como Césaire y otros intelectuales de la periferia de Europa, cuyas aventuras intelectuales intentan llevarnos fuera del infierno colonial. Las ciencias de-coloniales son formas de conocimiento que pretenden, tanto aclarar la naturaleza y las implicaciones de la colonización y de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad, como proveer o encontrar soluciones a la misma. La filosofía de la de-colonización incluye la reflexión sobre los fundamentos epistemológicos y ontológicos de tales ciencias. Mientras la filosofía y las ciencias cartesianas intentan darle solidez y coherencia al proyecto de la modernidad, la filosofía y ciencias cesaireanas intentan hacerlo con respecto al proyecto de la de-colonización. Esta filosofía y estas ciencias son parte, hoy día, o están altamente relacionadas con lo que usualmente se conoce como los estudios étnicos y estudios de género. Estos estudios encuentran su función y sentido dentro del proyecto de de-colonización, y entendidos de esta forma se convierten en figuras clave para la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno.[64]

---

[64] Esta idea también es clave en Johnnella E. Butler (2001, pp. 18-41). Sylvia Wynter propone una idea parecida, en un impresionante andamiaje conceptual, en varios de sus escritos. Véanse, entre otros (1989, pp. 637-647; y 1990, pp. 432-469).

La de-colonización como proyecto es un quehacer epistémico tanto como expresamente político. Al nivel político, el giro de-colonial requiere observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político. El condenado, o *damné*, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no sólo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/colonialidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérseles constantemente, llevando a su invisibilización o a su visibilidad distorsionada. El proyecto de la de-colonización se define por el escándalo frente a la muerte y la naturalización de la guerra, y por la búsqueda de la convivencia humana. Encuentra su inspiración última en el amor de-colonial (Sandoval) —entendido como una expresión política del deseo metafísico o deseo por el Otro del que habla Levinas—, y su instrumento principal en la justicia y la política de-colonizadoras. Los condenados tienen, así, el potencial de transformar el mundo moderno/colonial en un mundo de-colonizado transmoderno: un mundo donde la guerra ya no representa más la norma, sino la auténtica excepción.[65]

El concepto de transmodernidad es, en cierto sentido, la expresión epistémica de la paradoja de la donación que ya se ha mencionado. Para ser consistente con la paradoja que lo inspira, el discurso de la de-colonización y la des-gener-acción tendría que ser entendido a la luz de la misma. No pueden tomar la forma de un nuevo universal imperial. La de-colonización misma, y el discurso a su alrededor, tendrían que tomar la forma de "regalo" o invitación al diálogo. El reconocimiento de la diversidad epistémica lleva a concebir los conceptos de la descolonización como invitaciones al diálogo, y no como imposiciones de una clase iluminada. Tales conceptos son expresiones de la disponibilidad de los sujetos que los producen o los usan para entrar en diálogo y producir cambios. La de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad. Pretende, más bien, fomentar la transmodernidad: un concepto que también debe entenderse como una invitación al diálogo y no como un nuevo universal abstracto imperial. La transmodernidad es una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transmodernidad envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitanismo de-colonial crítico.[66] El fin de tal ética y tal cosmopolitanismo es fomentar la comunicación entre los condenados, a la vez que destruir las jerarquías entre los sujetos considerados humanos y los sub-otros. En términos del discurso acerca de la colonialidad del ser, el esfuerzo consiste en acabar con la diferencia sub-ontológica y restaurar el

65 La transmodernidad es un concepto de Enrique Dussel (1992) y (1999).

66 Sobre cosmopolitanismo crítico, véase Walter Mignolo (2000b, pp. 721-748) y José David Saldívar (1991).

sentido y relevancia de la diferencia trans-ontológica. Sólo así el mundo del "*Tú*" del que hablaba Fanon podrá emerger.

## Bibliografía


Adorno, Rolena. (1989). *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Benveniste, Émile. (1997). "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary". En Alan D. Schrift (ed.). *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (pp. 34-40). New York: Routledge.

Bogues, Anthony. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.

Butler, Johnnella E. (2001). "Ethnic Studies as a Matrix for the Humanities, the Social Sciences, and the Common Good". En Johnnella E. Butler (ed.). *Color-Line to Borderlands: The Matrix of American Ethnic Studies* (pp. 18-41). Seattle: University of Washington Press.

Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo (fragmentos). Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana 54*. Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México, Unión de Universidades de América Latina.

Coles, Romand. (1997). *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*. Ithaca: Cornell University Press.

Dussel, Enrique. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna.

_______. (1996). "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor". En Eduardo Mendieta (ed.). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands: Humanities.

_______. (1992). *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México, D. F.: Cambio XXI.

_______. (1977). *Filosofía ética de la liberación*. Vol. III. Niveles concretos de la ética latinoamericana. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.

Du Bois, W. E. B. (1999). *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*. New York: W. W. Norton & Co.

Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.). (1990). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta.

Ellison, Ralph. (1999). *Invisible Man*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.

Fanon, Frantz. (2001a). *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

_______. (2001b). *L'an V de la révolution algérienne*. Paris: La Découverte.

_______. (1988). *Toward the African Revolution: Political Essays*. New York: Grove Press.

_______. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Georas, Chloe S. (1997). “From Colonial Empire to Culture Empire: Re-reading Mitterand’s Paris”. M.A. thesis, Binghamton University.
Goldstein, Joshua S. (2001). *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge: Cambridge University Press.
Gordon, Jane Anna. (s.f.) “Legitimacy from Modernity’s Underside: Potentiated Double Consciousness”. *Worlds and Knowledges Otherwise*, 1, 3 (en preparación).
Gordon, Lewis R. (2005). “Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday”. *The C. L. R. James Journal,* 11, 1.
_______. (2000a). *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
_______. (2000b). “Du Bois’s Humanistic Philosophy of Human Sciences”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 568.
_______. (1997a). “Fanon, Philosophy, and Racism”. En *Her Majesty’s Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (pp. 29-30). Lanham: Rowman & Littlefield.
_______. (1997b). “Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiblack World”. En *Her Majesty’s Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (pp. 73-88). Lanham: Rowman & Littlefield.
_______. (1995). *Bad Faith and Antiblack Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
Gordon, Lewis R. (ed.). (1997). *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge.
Gray, J. Glenn. (1959). *The Warriors: Reflections on Men in Battle*. New York: Harper & Row.
Grosfoguel, Ramón. (2003). *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
Hanke, Lewis. (1974). *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
Heidegger, Martin. (1996). *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Albany: State University of New York Press [Traducción al español más reciente: Heidegger, Martin. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta].
Henry, Paget. (2005). “Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications”. *C. L. R. James Journal*, 11, 1.
Holloway, John. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Antídoto.
Horsley, Richard A. (ed.). (1997). *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International.
Lander, Edgardo (ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias

Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
Levinas, Emmanuel. (1998). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
_______. (1989). "As if Consenting to Horror". *Critical Inquiry,* 15, 485-488.
_______. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
Losurdo, Domenico. (2001). *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West*. Amherst: Humanity Books.
Maldonado-Torres, Nelson. (s.f.). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press (en preparación).
_______. (2006a). "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo". En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (edición crítica). Madrid: Akal.
_______. (2006b). "Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War". En Iain S. Maclean (ed.). *Reconciliation: Nations and Churches in Latin America*. London: Ashgate.
_______. (2005a). "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality. En Ivan Petrella (ed.). *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll: Orbis Books.
_______. (2005b). "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats". *Radical Philosophy Review,* 8, 1.
_______. (2002). "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man' ". *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations,* 25, 3.
_______. (2001). "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon". *Listening: Journal of Religion and Culture*, 36, 1, 46-60.
Mignolo, Walter. (s.f.). "The Rhetoric of Modernity and the Logic of Coloniality". En Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres and José David Saldívar (eds.). *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking* (en preparación).
_______. (2005). "Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique". Conference in UC-Berkeley, April 21-23.
_______. (2003a). "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica". En Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado* (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.
_______. (2003b). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
_______. (2003c). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

_______. (2002). “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp.215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.

_______. (2000a). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

_______. (2000b). “The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”. *Public Culture*, 12, 3, 721-748.

_______. (1995). “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”. *Revista de crítica literaria latinoamericana,* 11, 9-32.

Mignolo, Walter and Wynter, Sylvia. (2003) “Unsettling the Coloniality of Being/ Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument”. *The New Centennial Review* 3, 3, 257-337.

Monteiro, Anthony. (2000). “Being an African in the World: The Du Boisian Epistemology”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 568.

Nietzsche, Friedrich. (1989). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Vintage Books.

Outlaw, Lucius T. Jr. (2000). “W. E. B. Du Bois on the Study of Social Problems”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* 568.

Quijano, Aníbal. (2001). “Globalización, colonialidad y democracia”. En Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (ed.). *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.

_______. (2000a). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research* XI, 2, 342-386.

_______. (2000b). “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”. *Nepantla: Views from South,* 1, 3, 533-580.

_______. (1992). “‘Raza, ‘etnia’, y ‘nación’: cuestiones abiertas”. En Roland Forgues (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta.

_______. (1991). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú indígena,* 29, 11-20.

Quijano, Aníbal and Wallerstein, Immanuel. (1992). “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System”. *International Social Science Journal*, 44, 559-575.

Saldívar, José David. (1991). *Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham: Duke University Press.

Sandoval, Chela. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sousa Santos, Boaventura de. (1992). “A Discourse on the Sciences”. *Review,* 15, 1, 9-48.

Todorov, Tzvetan. (1992). *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper Collins, Harper Perennial.
Wallerstein, Immanuel. (1999). "The Structures of Knowledge or How Many Ways May We Know". En *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (pp. 185-191). Minneapolis: University of Minnesota Press.
Wolin, Richard (ed.) (1991). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. New York: Columbia University Press.
Wynter, Sylvia. (2003). "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument". *The New Centennial Review* 3, 3, 257-337.
_______. (1995). "1492: A New World View". En Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford (ed.). *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*. Washington: Smithsonian Institution Press.
_______. (1990). "On Disenchanting Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond". En *The Nature and Context of Minority Discourse* (pp. 432-469). New York: Oxford University Press.
_______. (1989). "Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles". *World Literature Today*, 637-647.

# LA BIOCOLONIALIDAD DEL PODER
## Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo

*Juan Camilo Cajigas-Rotundo*

Recientemente, Arturo Escobar propone un balance del proyecto latinoamericano modernidad/colonialidad, destacando sus líneas de argumentación generales, basadas en una crítica a la modernidad que evidencia su inherente carácter colonial (Escobar, 2003, p. 77). Escobar propone ampliar los horizontes de este proyecto a partir de la inclusión de tres terrenos fértiles de discusión: la perspectiva de género, las economías alternativas y la perspectiva de la ecología política. Según Escobar, el programa de investigación modernidad/colonialidad necesitaría una nueva arena de discusión: el patrón de poder colonial sobre la naturaleza. Avanzando en esta dirección, quiero mostrar que los discursos moderno/coloniales no solamente producen subjetividades y territorialidades, sino también "naturalezas", es decir, es posible evidenciar una "colonialidad de las naturalezas". Propongo, entonces, una lectura de la naturaleza que, por un lado, evidencia los dispositivos poscoloniales presentes en las actuales luchas por la definición de la biodiversidad, y que, por el otro, escapa a las posturas que reifican y esencializan a las poblaciones locales implicadas en este conflicto. Por ello considero importante ampliar la noción propuesta por Aníbal Quijano de "colonialidad del poder", basada sólo en la articulación de las poblaciones indias y africanas, a las jerarquías laborales del sistema-mundo. Utilizaré la noción de *biocolonialidad del poder*, para referirme a la actual producción de la naturaleza en el marco del capitalismo posfordista.

En este trabajo abordaré el problema de la biodiversidad en el contexto de la globalización hegemónica, entendida como la fase actual de una colonialidad de "larga duración". Para esto delinearé una cartografía cognitiva, utilizando como eje dos relatos que sintetizan las posiciones occidentales y las amazónicas (organizaciones indígenas/bosquesinas[1]) en torno a la bio-

[1] En la zona del sur del trapecio amazónico, en donde se centra el presente estudio, se presentan cada vez más asentamientos constituidos por varias etnias: ticunas, cocamas,

diversidad como campo de conflicto. Con respecto a la primera, me referiré al relato de la "escasez" y, en relación con la segunda, al relato de la "abundancia". Ambos relatos surgen de epistemologías diferentes, que establecen entre sí relaciones de subordinación y resistencia, y articulan políticas de biodiversidad.

## La visión glotona y el relato de la escasez

La modernidad trae consigo una particular construcción de naturaleza determinada por el auge y consolidación del capitalismo como una forma específica de las relaciones sociedad-naturaleza. Esta construcción tiene sus comienzos en la formación del sistema-mundo en el siglo XVI, cuando Europa se constituye en "centro" de una red planetaria de saber/poder. En ésta, y a partir de la Ilustración, la naturaleza se encuentra escrita en un lenguaje matemático que es válido para todo lugar y tiempo, es universal y necesario, perdiendo así cualquier atributo y valor que pueda tener en sí misma más allá de los intereses humanos; ya no hay *telos* —fin último— en la naturaleza, sino solamente en la acción humana. Newton consolida el paradigma de la física como estudio de las leyes universales que rigen los fenómenos mediante el determinismo (causalidad simple) y la reversibilidad (retroceso del movimiento). El humano, en esta dimensión, es *sujeto* de un conocimiento objetivo, se encuentra despojado de cualquier carga afectiva y tiene total control sobre su racionalidad. La realidad es reducida a lo uniforme, descolorido y simple, es *objeto*, algo que se contrapone al sujeto, y que puede ser observado de manera neutral por éste; lo real es una máquina, es un reloj puesto en funcionamiento por un relojero trascendental. De otro lado, siguiendo a Bacon, *el conocimiento es poder*, *sirve* para algo, tiene un fin específico. De ahí que exista una estrecha ligazón entre la ciencia y la técnica y, de manera directa, entre la ciencia y el mercado capitalista.

Esta particular construcción de naturaleza, justificada por la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant, lleva inscrita una antropología de la mirada, es decir, un particular desarrollo de los sistemas de ubicación visual en el espacio; sistemas que posibilitaron el predominio sociocultural del órgano de la visión y determinaron la articulación del conocimiento. El materialismo y el realismo proveyeron, con su "ocucentrismo", otro matiz de

---

yaguas, ocainas, yukunas, makuna, uitoto, además de colonos; lo cual está produciendo un tipo particular de relaciones interétnicas e interraciales, categorizadas con la noción de "sociedades bosquesinas"; noción que privilegia el modo de subsistencia (vivir de la selva y el río) sobre el origen étnico (Echeverri y Gasché, 2004). Las sociedades bosquesinas se caracterizan por la existencia de grupos de solidaridad ("mingas", fiestas, ceremonias), una cultura local (donde coexisten formas tradicionales y objetos del mercado), un lenguaje (español loretano en Perú, amazónico en Colombia), una economía de carácter pluriactivo y anárquico (se alternan actividades de subsistencia, relacionadas con el mercado laboral y el consumo mercantil), lo que constituye, a nuestro parecer, una articulación disidente de las economías regionales, nacionales y transnacionales.

la importancia de la visión en la mística cristiana. Esta mirada fue secularizada y pragmatizada para los fines de expansión capitalista, y se ve reflejada en el desarrollo de la cartografía, como mecanismo de control colonial sobre las tierras de ultramar (Mignolo, 1995). La matematización de la perspectiva permitió, así, el control sobre los espacios geográficos coloniales y sus gentes. Lo cual supone la ubicación intensificada de un punto de observación atemporal, universalizable. Según Castro-Gómez, esta *hybris del punto cero* posibilita el establecimiento de criterios jerárquicos sobre los sistemas de conocimiento endógenos de los grupos dominados.

> Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad, partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Obedece a la necesidad que tenía el Estado español (y luego todas las demás potencias hegemónicas del sistema mundo) de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del *homo oeconomicus*. Ya no podían *coexistir* diferentes formas de “ver el mundo”, sino que había que taxonomizarlas, conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al “pasado” de la ciencia moderna; como “doxa” que engaña los sentidos; como “superstición” que obstaculiza el tránsito hacia la “mayoría de edad” (Castro-Gómez, 2005b, p. 63).

Pero ahora, con el advenimiento del capitalismo global, esta estrategia de la mirada moderno/colonial puede ser complementada con su transformación en los discursos posmodernos del desarrollo sostenible, que toman como un hecho natural la “escasez”. A la “hybris del punto cero”, propia de la sociedad capitalista/industrial, se le añade ahora la “gula de la visión”, como forma de observación poscolonial.

La acumulación de capital, posibilitada por el saqueo y explotación de las colonias, generó y continúa generando, en los centros del sistema-mundo, una *sociedad del confort* basada en el consumo de bienes suntuarios. Este “confort” supone la producción de cuerpos articulados a partir de un irrefrenable estado de sobre-excitación, que se encuentra en la base de la reproducción del capital a partir del circuito de producción y consumo (Virilio, 1996). Ahora bien, el confort y la sobreexcitación producen *la gula de la mirada*, es decir, la búsqueda insaciable de nuevas fuentes de consumo. La gula de la mirada se hace evidente en los discursos del desarrollo sostenible y, en general, en el proceso de ambientalización y “conservación” de la naturaleza (Escobar, 1996). El “desarrollo sostenible” surge en el contexto de incertidumbre que a partir de los años setenta produce, por una parte, el incumplimiento de las promesas del desarrollo en los países periféricos y,

por otra, las contradicciones propias de la economía capitalista en relación con el medio biofísico, la justicia social y la realización personal. Así las cosas, comienza a construirse, ya no una "naturaleza", sino el "ambiente" en relación directa con las exigencias de la sociedad post-industrial.

A partir de los años setenta se presenta un giro en la idea de desarrollo, que busca conciliar la dinámica de crecimiento del capital con los límites de los sistemas biofísicos, emergiendo así la idea del "desarrollo sostenible". Acuerdos internacionales (léase, imperiales), como el de Estocolmo 72 y La Comisión Bruntland, entre otros, establecen regulaciones globales para el control y manejo adecuado de la naturaleza, que se concretan en una gestión y planificación ambiental. Sin embargo, aquí el "ambiente" es construido a partir de una representación propia de los contextos sociales de la opulencia y de su particular *visión glotona*. Esta gula de la mirada genera, por tanto, la representación de la "escasez", es decir, el discurso según el cual el progreso material se define como una superación de aquellas cosas que nos "faltan" para alcanzar un determinado "nivel de vida". Desde este punto de vista, la naturaleza es mirada como fuente inagotable de recursos para saciar la glotonería y garantizar el aumento constante de los niveles de consumo.

A finales de los años ochenta, la comisión Brundtland propone la estrategia del desarrollo sostenible, enunciada como la conservación de los recursos naturales para el bienestar de las generaciones futuras. Sin embargo, el documento de la comisión deja un amplio margen de ambigüedad sobre el tipo de "bienestar" que se persigue, y sobre quiénes son y en dónde vivirán esas "generaciones futuras". La situación del mundo en aquella época ya empezaba a marcar el progresivo aumento de situaciones de riesgo latente para las sociedades opulentas del norte: inmigraciones, contaminación ambiental, pérdida del Estado proteccionista y de bienestar, entre otras. Estos fenómenos son consecuencia de las acciones colonialistas que el mismo desarrollo expansivo del capitalismo implicó: *la cara oscura de la modernidad*. Por eso se habla hoy del "efecto boomerang" (Beck, 2002), que anuncia la pérdida de la era de la seguridad, la confianza y la certeza del desarrollismo, tan característica de los discursos de la posguerra. De esta seguridad se pasa en los años setenta al abismo de la incertidumbre, en sintonía con la denominada "condición posmoderna" (Lyotard, 2004). El crecimiento económico enfrenta, ahora, una crisis de naturaleza, dada la degradación de varios sistemas biofísicos en el mundo por la sobreexplotación productiva, y una crisis de justicia, dadas las asimetrías de poder e inequidades que implica la cara colonial (endógena y exógena) de las relaciones mundiales capitalistas.

Frente a la situación de los límites del desarrollo emerge, entonces, la "perspectiva fortaleza" del norte (Sachs, 1999, p. 25), que garantiza la seguridad del modo de vida de los países ricos frente a la incompetencia, la ignorancia, la sobrepoblación y la insostenibilidad que caracterizan a los países del sur. Se buscaba con ello mantener la era de la seguridad y la opulencia, a través de la reconfiguración del lugar de la naturaleza en la maquinaria

del capital. Contrario a lo que perseguían y persiguen los movimientos sociales ambientalistas centrados en la reformulación radical del capitalismo, con tal de conservar la naturaleza, esta perspectiva, agenciada por las elites corporativas del primer mundo, reformula la naturaleza con tal de conservar el capitalismo. La naturaleza, ahora ambientalizada, queda resignificada, reaxiomatizada y recapturada por la lógica del capital global.[2] A partir del desarrollo de "tecnología verde" sería posible mantener niveles altos de productividad y crecimiento económico, aunque con menos contaminación y consumo de recursos naturales. En esta perspectiva jamás se ponen en duda los fundamentos de la productividad y el economicismo, que constituyen el *a priori* de la sustentabilidad. La naturaleza es "capital natural", al igual que el trabajo es "capital humano".

De otro lado, la mirada glotona que genera "escasez", dados sus niveles de consumo, "ve" un agotamiento de las fuentes biofísicas en el sur, agravada por el problema de la "sobrepoblación". Las imágenes satelitales registran progresivamente cómo las poblaciones pobres del sur destruyen los bosques tropicales por el uso de técnicas de agricultura tradicional, particularmente la "tumba y quema". Desde esta mirada colonial, la falta de crecimiento económico, de educación tecnológica y la ausencia de planificación social son los factores que llevan a la degradación ambiental del sur. Por eso, sólo la transferencia de ciencia y tecnología y, en general, de los dispositivos del desarrollo, solucionarán realmente esta problemática. El norte es representado, entonces, como el lugar de la razón, la estabilidad, la limpieza, la opulencia y la excelencia, en contraste con un triste sur, lugar de atraso, insalubridad, violencia, tecnologías obsoletas y capital insuficiente. Frente a este sur, cada vez más peligroso y acechador de las fronteras de la prosperidad material y cultural, propias de la verdadera civilización, se hace necesario controlar la inmigración y plantear una política de la distribución de los riesgos ambientales. Mantener a las poblaciones del sur encerradas en sus propias fronteras, y convertir sus territorios en un botadero de la contaminación industrial producida por el norte, al mismo tiempo que los recursos naturales y los "conocimientos tradicionales" allí presentes se elevan a la categoría de "patrimonio inmaterial de la humanidad", se convierte en un imperativo biopolítico del imperio (Hardt y Negri, 2004). En los discursos hegemónicos del desarrollo sostenible, la degradación ambiental es causada por la pobreza de las poblaciones del sur, pero nunca cuestionan realmente los altos niveles de consumo del norte: *el glotón sólo ve su hambre, es esclavo de su ansiedad; ha perdido la noción de sus propios límites (la hybris).*

---

[2] En este sentido, aparecen estrategias como la "ecoeficiencia", que perpetúan el reduccionismo propio de la visión economicista hegemónica, según la cual, "todo se soluciona con tecnología", ya que mediante el auge de las ciencias y técnicas ingenieriles ambientales sería posible "producir más con menos".

En este punto ubicamos la biotecnología como aquella subdisciplina que produce la recombinación de información genética. En este sentido, puede decirse que la biotecnología también pertenece al campo de las nuevas tecnologías de la información, y forma parte de aquello que Hardt y Negri han denominado la lógica del capitalismo posfordista. Desde los años cincuenta, campos como la biotecnología y la ingeniería genética inauguran una era postnatural (Escobar, 2002), generando hipercuerpos e hipernaturalezas[3] que median en la lógica misma de lo orgánico —de lo vivo—, produciendo artificios que terminan estrechamente ligados a la lógica del capital global. Estos desarrollos científicos plantean la posibilidad de construir entidades híbridas, producto de la recombinación de su constitución genética. Grandes proyectos, como el del genoma humano, la clonación reproductiva de animales y de tejidos, operan a partir de la posibilidad de manipular las secuencias genéticas. Según estas tecnologías, es posible hacer cortes transversales en las secuencias de información del ADN, para luego, mediante un proceso de *cut and paste* intracelular, incrustar en redes celulares madre códigos genéticos halógenos (Capra, 2003).

La naturaleza histórica que construye la modernidad, al ser matematizada y desencantada, perdió cualquier fuente de valor intrínseco: ya no era *physis*, flujo de vida que anima los seres (mundo greco-romano), pero tampoco era *ens creatum*, creación divina que refleja los atributos de Dios (mundo cristiano-feudal). Al ser objetivizada en el mundo burgués-mercantil, la naturaleza es convertida en una instancia externa, susceptible de ser instrumentalizada, manipulada según imperativos técnicos, y degradada, en últimas, a la categoría de “recurso”. Además de ser objeto de intervención científico-técnica, la naturaleza moderna queda inscrita en el proceso de constitución y consolidación de los Estados nacionales que, tanto en Europa como en las periferias, orientaban la producción industrial, guiados por una economía de tipo fordista (Coronil, 1997).

A partir de los años sesenta, esta naturaleza moderna comienza a ser transformada con otros discursos que la ambientalizan, de acuerdo con los imperativos del ecocapitalismo, como nuevo axioma del aparato de captura

[3] Las biotecnologías plantean la constitución de *hipercuerpos,* en el sentido de que es posible modelar sus características y potencialidades; hablamos del fin de la naturaleza orgánica del cuerpo animal humano, ya que lo orgánico pareciera ser trascendido por lo artificial. Igualmente, hablamos de hipernaturalezas, ya que la biotecnología también presenta aplicaciones en el campo de la industria agrícola. La pretensión, en este caso, es la de construir alimentos modificados genéticamente, que respondan a ciertos vectores de producción biopolítica: alimentos más resistentes a las plagas, que tengan un tiempo mayor de durabilidad, y que provean de más elementos a los “hombres sobreexcitados”. Las grandes industrias de la alimentación, como Monsanto, pretenden el control sobre toda la cadena de producción alimenticia, desde las semillas, que son transgénicas, hasta la circulación en los centros de abastecimiento urbanos, impidiendo la independencia y autonomía de las poblaciones rurales.

capitalista/colonial. En su primera fase (años sesenta y setenta) se hacen evidentes las contradicciones inherentes del ecocapitalismo, es decir, el crecimiento económico desbocado; y el circuito de producción supone el agotamiento de estas mismas condiciones materiales de productividad: la fuerza de trabajo y la naturaleza. Entre más se esfuerza por aumentar sus niveles de productividad y eficiencia, rediseñando el espacio urbano, transformando los mecanismos de contratación laboral y las tecnologías agroindustriales, el capital destruye cada vez más y agota sus propias condiciones de posibilidad (O' Connor, 2004).

Pero con la emergencia, en los años ochenta, de la sociedad del conocimiento y de la economía de tipo posfordista, basada en la producción inmaterial, el ecocapitalismo entra en una fase posmoderna (Escobar, 2002; O'Connor, 1994). En efecto, con el auge de la biotecnología y la ingeniería genética, asociadas a las llamadas industrias de la vida, la naturaleza deja de ser un "recurso natural", en la medida en que ya no es una instancia externa, sino que comienza a estar situada en un "plano de inmanencia", articulado a partir de la lógica misma de reproducción del capital. El nuevo giro consiste en que el capital axiomatiza (Deleuze y Guattari, 2000) la constitución interna de lo vivo, a través del modelamiento y el diseño genético. Si a la forma moderna del capital le corresponde una colonización molar de la naturaleza, a la forma posmoderna le corresponde una colonización molecular, que constituye hipernaturalezas o tecnonaturalezas.

Es necesario resaltar que el ecocapitalismo se desenvuelve en el ámbito de los regímenes biopolíticos posmodernos, propios de la sociedad de control, que aspira a intensificar la manipulación de las diferentes dimensiones de la vida, tanto humana como no humana. La naturaleza moderno-capitalista estaba vinculada con la "sociedad disciplinaria" y sus particulares aparatos biopolíticos, que de manera trascendente homogeneizaba los cuerpos humanos y su cuerpo inorgánico —la naturaleza. En la sociedad de control, en cambio, el poder actúa de manera inmanente y reticular, redimensionando la axiomática del capital y su particular producción de subjetividad y naturaleza. El poder se expande, se minimaliza, "alisando" el estriaje que caracterizaba a la sociedad disciplinaria (Hardt y Negri, 2002). En este plano, la naturaleza es reaxiomatizada a través de una maquinaria, ya no industrial sino posindustrial y cibernética, productora de tecnologías biopolíticas (observación satelital, ciberespacio, biotecnología) que actúan de manera rizomática, molecular. De ahí la emergencia de naturalezas híbridas, donde lo artificial y lo orgánico se confunden. Sintetizando, a partir de los años ochenta, el ecocapitalismo entra en una fase posmoderna que, en el contexto de la sociedad de control, transforma y construye la naturaleza a través de tecnologías biopolíticas de carácter rizomático.

Ahora bien, estas características del ecocapitalismo se manifiestan de manera particular en el contexto del sistema-mundo posmoderno/poscolonial (Mignolo, 2002), a través de los proyectos globales de conservación de la

biodiversidad y uso del conocimiento tradicional. Esto nos lleva a reflexionar sobre el modo como las políticas del conocimiento y de la biodiversidad conllevan nuevas formas de colonialismo. En este sentido nos referiremos a la *biocolonialidad del poder*.

## La biocolonialidad del poder: ecologías políticas del conocimiento y la biodiversidad cultural

El ecocapitalismo es una manifestación de la emergencia de un nuevo sistema de relaciones económicas, culturales, jurídicas, políticas y sociales, que algunos autores denominan el *Imperio* o la *sociedad-red* (Hardt y Negri, 2002, Castells, 2000). La cibercultura, la producción de subjetividades centradas en el consumo, el paso de una economía fordista, basada en la producción de objetos, a una economía posfordista, centrada en la producción inmaterial (conocimiento e información), el auge de las nuevas tecnologías, son algunas características de este tipo de sociedad, que ha sido identificada con la globalización hegemónica, es decir, con la expansión final y abismal de la lógica del capitalismo en el espacio-tiempo mundial.

De otro lado, los estudios denominados poscoloniales, subalternos y posoccidentales, realizados desde Asia, África y Latinoamérica —entendidos no sólo como espacios geográficos sino como lugares que activan el pensamiento crítico-emancipador—, han venido articulando una perspectiva que hace evidente la cara colonial de la expansión capitalista y de su proyecto cultural. Particularmente, desde Latinoamérica se realiza una crítica a la modernidad, comprendiéndola como un proceso histórico de carácter colonial y de "larga duración", que adquiere forma a partir del "descubrimiento de América". La modernidad y la colonialidad son vistas como dos caras de una misma moneda, es decir, como parte integral de un sistema, caracterizado por la "heterogeneidad estructural", que posibilita una distribución asimétrica del poder y se concreta en el saqueo y la sobreexplotación de las colonias. Como lo ha mostrado Quijano, la modernidad lleva consigo una serie de patrones coloniales de producción de subjetividad, articulados a partir de la idea de raza (pureza de sangre), que posibilitaban la subordinación étnica y epistémica de las poblaciones subyugadas. En efecto, la "colonialidad del poder" operaba en el contexto del sistema-mundo moderno/colonial a través de la colonización del imaginario de las formaciones epistémicas negras y amerindias, basadas en los sistemas ancestrales y holistas de conocimiento.

Ahora bien, al hablar de la emergencia del Imperio o la consolidación de una sociedad-red que le da forma, la pregunta por la colonialidad del poder adquiere una nueva dimensión que podría denominarse *bio-colonial*. Después de hacer un seguimiento a la formación del ecocapitalismo que potencia la visión glotona y voraz, a través de los discursos del desarrollo sostenible, abordaremos ahora la cuestión de la naturaleza y, en particular, el proyecto de la "biodiversidad", para comprender las nuevas articulaciones de la "di-

ferencia colonial” en el sistema mundo posmoderno/poscolonial (Mignolo, 2002; Castro-Gómez, 2005b). Para el caso que nos compete, la biodiversidad, es necesario identificar los actores sociales que, desde sus intereses particulares, constituyen mecanismos para producirla y controlarla. Estos actores sociales se encuentran ubicados en puntos estratégicos del sistema-mundo posmoderno/poscolonial, y a partir de ahí generan múltiples construcciones discursivas de la “biodiversidad”. Hablaremos, entonces, de una biodiversidad hegemónica, construida por los actores dominantes del Imperio, y de una biodiversidad contrahegemónica, construida por actores como las organizaciones amazónicas, a las cuales me referiré más adelante.

En este sentido, la producción *hegemónica* de la biodiversidad, actualizada por las elites corporativas y las empresas transnacionales dominantes, se concretiza mediante los regímenes jurídicos globales del Imperio. Acuerdos internacionales, como los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio y el Convenio Internacional de la Diversidad Biológica, entre otros, hacen especial énfasis en la noción de “escasez”, de “pérdida” de los recursos naturales, o “disminución” de la biodiversidad, y proponen soluciones de tipo tecnocientífico, potenciadas por el auge de las ciencias de la vida. A partir de este discurso, las poblaciones y ecosistemas propios de los “países en desarrollo” del sur comienzan a cobrar un nuevo significado. De ser vistos como “obstáculos para el desarrollo”, dadas sus peculiaridades biológicas y culturales, ahora pasan a ser vistos como “guardianes de la biodiversidad”, debido al potencial de sus conocimientos ancestrales (Castro-Gómez, 2005b; Ulloa, 2004). Es en este sentido que hablamos de la *biocolonialidad del poder*.

La biocolonialidad del poder se hace evidente, de manera particular, en la serie de acuerdos internacionales que desde los años noventa propenden por la normativización global que protege las producciones e innovaciones científicas y la propiedad intelectual. Instrumentos jurídicos imperiales, como los denominados TRIPS (Trated Related Aspects of Intellectual Property), protegen el conocimiento científico/empresarial como mecanismo que permite sacar provecho económico del trabajo creativo, ligado a la producción de las industrias de la vida y al manejo científico de la biodiversidad; sin embargo, a la vez generan nuevos mecanismos de subordinación de los sistemas de conocimiento no-occidentales, y de su particular construcción de naturaleza (Lander, 2002).

Los TRIPS regulan los derechos de propiedad industrial referidos a marcas de fábrica, indicaciones geográficas, dibujos o modelos empresariales, patentes, secretos industriales y derechos de obtentores vegetales. Estos derechos permiten patentar material biológico modificado, posibilitando la privatización de la vida. Las patentes son otorgadas si la solicitud cumple los requisitos de *novedad, altura inventiva y aplicabilidad industrial.* Para el caso de la biotecnología, es posible conceder patentes si se aíslan genes o se los modifica, ya que esto otorgaría un valor agregado al producto del trabajo

creativo. En la década de los ochenta fue concedida una patente, por parte de la corte suprema de los Estados Unidos, a Ananda Chakravarty, quien trabajó sobre una variedad de bacteria del género *pseudomonas*, capaz de analizar el petróleo crudo (Shiva, 2001). Si bien, el tema de las patentes se remite al siglo XIX, cuando fue otorgada una patente a Louis Pasteur sobre un tipo de levadura, a partir de este momento el campo de lo patentable ha crecido: plantas nuevas con reproducción asexual (1939), nuevas plantas con reproducción sexual (1970), mamíferos transgénicos no humanos (1988), compuestos naturales purificados, incluso del cuerpo humano (2000) (Lander, 2002, p. 76).

Sin embargo, los TRIPS no respetan aspectos como la identificación y territorialización del acceso a los conocimientos tradicionales y al material biológico, entrando en contradicción directa con el margen de defensa que abren otros acuerdos internacionales, como el CDB (artículo 8J, que propende por el reconocimiento y respeto de los conocimientos e innovaciones locales), y con las disposiciones que pretenden garantizar la soberanía nacional sobre la biodiversidad, presentes en acuerdos andinos, como las decisiones 391 y 486 de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), así como la distribución equitativa de los beneficios producto del uso de la biodiversidad (Gómez-Lee, 2004). Partiendo de estos acuerdos legales (TRIPS en relación directa con megaproyectos jurídicos como el ALCA y el TLC), se concreta un marco para la comercialización de los componentes de la biodiversidad a través de los títulos de propiedad intelectual. De acuerdo con estos, las *industrias de la vida* (farmacéuticas, empresas cosméticas, de alimentos, agroindustriales y de energía) entran a controlar la base biológica y ecosistémica de la reproducción social. Hasta el momento, el 93% de las patentes ha sido otorgado a Estados Unidos, la Unión Europea o Japón, y tan sólo el 3% ha sido concedido a "países en desarrollo" (Hernández, 1999). Es evidente la tendencia hacia la concentración global del poder y del conocimiento, y hacia el establecimiento de nuevas formas (posmodernas) de colonialidad.

Los tratados imperiales sobre biodiversidad y propiedad intelectual privilegian una noción cientificista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal. Esta formación del saber proyecta sobre la naturaleza un conjunto de campos analíticos sobre los cuales se levantan ciertos objetos de conocimiento, que aparecen como entidades aisladas entre sí, desconociendo sus interrelaciones (Capra, 2003). Así, la tecnociencia biopolítica constituye la vida orgánica como una máquina cibernética. Con todo, en estos tratados no se tiene en cuenta, de manera integral, el carácter colectivo de las formaciones de saber y sistemas de conocimiento propios de los pueblos no occidentales. Este tipo de saberes sólo son tenidos en cuenta en la medida en que sirven como catalizadores en las empresas de bioprospección y biopiratería, es decir, en la medida en que proveen de información sobre el uso y la ubicación de material biológico susceptible de comercialización. De ahí que en estos tratados se dé un lugar

a los “conocimientos tradicionales y folclóricos” (Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor, 2000). Se privilegia entonces el conocimiento individualizado y masculino, poseído por sujetos particulares dentro de las comunidades, los chamanes, obviando que este conocimiento es producto de una tradición cognitiva local, articulada a partir de interacciones complejas con los ecosistemas, donde las mujeres juegan un papel de suma relevancia a través de las diversas prácticas agro-silvo-pastoriles (Van der Hammen, 1992).

A pesar de los esfuerzos realizados por actores estatales y no estatales, representantes de la sociedad civil de los países mega-biodiversos, para consolidar un sistema de protección *sui generis* de los conocimientos tradicionales,[4] en la actualidad no son definitivos, ni los mecanismos jurídicos que garantizan la protección para los conocimientos tradicionales, ni la mejora en las condiciones materiales de existencia de las poblaciones locales, a partir de la reglamentación autónoma y suficiente de sus territorios ancestrales. Este tipo de conocimiento y sus territorios figuran en el imaginario imperial como “reservas de biodiversidad”, que son “patrimonio inmaterial de la humanidad”. De nuevo, es ambiguo el uso del término “humanidad”. ¿De quién y para quién es la biodiversidad? ¿Quiénes son la humanidad? Estas asimetrías de poder/conocimiento generan nuevas formas de subordinación dentro del Imperio, lo que nos lleva a explorar las nuevas articulaciones de la diferencia colonial. En los apartados que siguen haremos un seguimiento de esta discusión, tomando como “locus de enunciación” la Amazonía colombiana, que dentro de la cartografía epistémica trazada, proyecta el relato de la abundancia.

## Amazonías imaginadas: nuevos dorados y otros infiernos verdes

La región amazónica tiene 7,8 millones de $Km^2$, que equivalen al 60% del territorio de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela. Representa el 44% de la superficie de América del Sur y es igual al 73% del territorio de Europa. Su superficie equivale al 70% de todos los bosques tropicales del mundo, concentrando aproximadamente el 60% de la biodiversidad del planeta. Alberga el 20% del agua potable del planeta y el 10% de la biota universal: tiene más de 60.000 especies vegetales, 300 mamíferos

[4] “La Decisión 391 de la CAN (entró en vigencia el 17 de julio de 1996) desarrolla un régimen común sobre acceso a los recursos genéticos con vigencia en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Cabe destacar que es la primera norma comunitaria que regula estos temas a nivel mundial. Reconoce el derecho de autonomía de los pueblos indígenas al señalar, en el cap. II, que los países miembros deben reconocer y valorar la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas y campesinas sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales, asociados a los recursos genéticos y a sus productos derivados. Consagra, además, el derecho a obtener beneficio a favor del proveedor del componente intangible, en el artículo 35, y en el artículo 2° obliga a prever condiciones para una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del acceso” (Gómez Lee, 2004, p. 189).

y 2.000 peces. La amazonía colombiana constituye el 35% de su extensión total, y allí viven 52 grupos étnicos que han habitado la selva milenariamente (aprox. 10.000 años antes del presente) (Franco, 2002; Meggers, 1989).

Debido a su importancia ecológica, cultural y geopolítica, la amazonía ha sido y será el lugar de origen de múltiples imaginarios, articulados a los discursos que justificaban la colonización. Aquí se evidencia cómo los imaginarios y símbolos tienen una eficacia práctica (Palacio, 2003, p. 8): desde el siglo XVI, con los conquistadores que buscaban oro para la naciente potencia hispano-lusitana (primer centro del sistema-mundo moderno/colonial), y con los misioneros que perseguían la conversión de las almas salvajes para el catolicismo (en lucha contra el avance del protestantismo en Europa), siguiendo en el siglo XIX, con los comerciantes de quina y caucho,[5] hasta llegar al siglo XX, con los cocaleros y mineros, que concretan el anclaje de las materias primas del Amazonas con el modo de producción propio del capitalismo fordista/colonial, basado en la sobreexplotación de la mano de obra indígena y campesina. A lo largo de este periplo extractivista, el imaginario predominante ha sido el de “El Dorado”, y su contracara, “el infierno verde”. Pero, comenzando el siglo XXI, la biodiversidad cultural del Amazonas emerge como el último “Dorado” o “paraíso ecológico” para las fuerzas imperiales, y como un nuevo “infierno verde” para las poblaciones tradicionales, que enfrentan el proceso de reapropiación de la región en el contexto de un nuevo capitalismo, basado en la producción inmaterial y en la colonización molecular de lo orgánico.

En el marco de la biocolonialidad del poder, el “último Dorado” son los conocimientos ancestrales de los bosquesinos amazónicos sobre el manejo de los ecosistemas selváticos y su diversidad de especies y líneas genéticas. El acceso a estas nuevas fuentes de reproducción del capital global en la amazonía colombiana comienza a estar garantizado a través de dispositivos posmodernos globales y estatales de control, como son las políticas ambientales de orden nacional y regional,[6] las políticas militares-económicas, como

---

5 Desde el siglo XIX, el proceso civilizatorio (que se estructura en la metáfora de la “civilización”) adelantado en Colombia tenía por objeto la “civilización de la tierra caliente”; proyecto que implicaba, básicamente, la colonización de áreas baldías, a partir de la consolidación de actividades extractivas (Palacio, 2004, p. 9). Primero con la extracción de la Quina, uno de los “remedios para el imperio” (Nieto, 2000), y luego con el caucho para la industria inglesa, se adelanta esta campaña, en la que la ideología liberal del progreso convierte al territorio amazónico en el verdadero Dorado. En nombre de este “progreso” se cometió uno de los más grandes etnocidios de la amazonía colombiana: aproximadamente 30.000 indígenas fueron exterminados en los seringales controlados por la Casa Arana, asociada al capital inglés, en la empresa Peruvian Amazon Company (Pineda, 1985).

6 La Política Nacional de Biodiversidad contempla tres ejes de acción: conocer, conservar y utilizar. Utiliza como presupuestos la soberanía nacional sobre la biodiversidad, la existencia de componentes tangibles (moléculas, genes, ecosistemas, poblaciones) e intangibles (conocimientos e innovaciones), la distribución equitativa de los beneficios obtenidos por la comercialización de la biodiversidad, la necesidad de preservar la biodiversidad dado su carácter dinámico, la importancia de la protección a los derechos de propiedad intelectual, tanto individuales como colectivos, y la necesidad de generar un enfoque intersectorial y

el "Plan Colombia", y el Tratado de Libre Comercio (TLC). Estos diseños globales buscan despejar el territorio amazónico de actores sociales "indeseados" (líderes comunitarios, guerrillas, indígenas organizados políticamente), para poder disponer libremente de los recursos genéticos allí presentes.

Sin embargo, la otra cara colonial del "último Dorado" es el "infierno verde", es decir, nuevas formas de esclavización y destrucción de los pueblos indígenas. Esta metáfora presenta la amazonía, ya no como un lugar idílico, pleno de riquezas naturales, sino como el lugar del asesinato, la barbarie y la muerte, tanto para los colonizadores como para los colonizados.[7] Mi tesis es que la biocolonialidad del poder configura en la amazonía nuevos "infiernos verdes", acordes con la actual fase del capitalismo global. Citaré tres "ejemplos infernales": el patentamiento del yagé, el relato del cortacabezas y la toma de muestras de sangre, realizada por la Pontificia Universidad Javeriana en su proyecto "Expedición Humana".

El ya famoso caso de la patente otorgada por el Departamento de Patentes y Registro de Marcas de los Estados Unidos (USPTO) al ciudadano norteamericano, Loren Miller, otorgándole derechos sobre una supuesta "nueva" variedad del yagé descubierta por él, será nuestro primer ejemplo infernal. La Organización Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) solicitó la suspensión de la patente en marzo de 1999, y esta solicitud fue inicialmente aceptada, pero no porque se reconociese el yagé como herencia cultural de los pueblos indígenas o el derecho colectivo de los pueblos amazónicos sobre sus conocimientos tradicionales. El argumento fue que la planta presentada como "nueva variedad de yagé" ya había sido registrada por el departamento de botánica de la Universidad de Michigan.[8] Ante la suspensión temporal, el señor Miller interpuso una apelación, argumentando haber cumplido con los requisitos exigidos por la oficina para registrar su descubrimiento como "novedad". La oficina devolvió la patente al solicitante el 17 de abril de 2001,

---

un plan de acción global. Este plan da continuidad a los lineamientos generales del CDB, pero no toma en cuenta mecanismos como la Decisión 391 de la CAN (Convenio Andino de Naciones) y sus proyectos de generar mecanismos *sui generis* de protección del conocimiento tradicional.

7 La metáfora del "infierno verde" fue popularizada por el escritor colombiano José Eustasio Rivera, en su obra, *La Vorágine*. Esta metáfora se encuentra asociada con fenómenos particulares de la historia amazónica colombiana, como son la derrota de los empresarios colombianos por la casa Arana en los conflictos caucheros de comienzos del siglo XX, la peruanización de las regiones amazónicas y, particularmente, la esclavización y destrucción de los pueblos indígenas (Palacio, 2003, p. 96). Tanto el imaginario del "Dorado" como la metáfora del "infierno verde" parecieran tener una secuencia histórica: el "Dorado" hace su aparición con las economías mineras del siglo XVII, mientras que el "infierno verde" aparece con las economías caucheras de comienzos del siglo XX. Sin embargo, aquí sólo quiero evidenciar cómo estos dos imaginarios *coexisten* y se inscriben en prácticas poscoloniales contemporáneas, emergentes en la amazonía colombiana.

8 Según la legislación sobre propiedad intelectual de los Estados Unidos, un invento o descubrimiento no puede ser patentado si ha sido previamente publicado en un medio científico en cualquier país, mínimo un año antes de la fecha en que se haya hecho la aplicación para la patente.

argumentando que un tercero, en este caso la COICA, no podía cuestionar la decisión final de la oficina de patentes porque, según la legislación americana, este derecho solamente lo tiene el titular (Gómez Lee, 2004, p. 34).

Este hecho posee graves implicaciones, dada la importancia que esta planta sagrada tiene para las "culturas del yagé"[9] y la pérdida del control sobre las formas de uso de la planta y sobre sus formas tradicionales de conocimiento.[10] En la sociedad del conocimiento, el yagé no es visto como herencia cultural de los pueblos indígenas, sino como información genética susceptible de ser patentada y comercializada. La investigación científica fomentada por empresas multinacionales encuentra gran interés en componentes químicos del yagé, como la harmalina que, dados sus efectos inhibidores de enzimas, resulta un potencial anti-depresivo para uso en psiquiatría (Zuluaga, 1999, p. 15). Además de esto, fenómenos nacionales y transnacionales, como el neo-chamanismo, el curanderismo y algunas tendencias "new age", han constituido un enorme "mercado espiritual" que le da nuevos usos al yagé, gracias a los efectos terapéuticos que esta planta tiene para consumidores ávidos de experiencias psicodélicas, o para personas en busca de prácticas alternativas de salud.[11]

El segundo "infierno verde" al que queremos hacer referencia son los testimonios y relatos que algunos bosquesinos del sur del trapecio amazónico colombiano narran sobre las agresiones de que vienen siendo objeto por parte de un ser extraño, que ellos denominan el "cortacabezas". Según cuentan los pescadores, en las noches se observan unas luces de colores que son producidas por un "aparato" volador, una especie de murciélago o águila que los ataca y los hipnotiza para "sacarles los órganos". A las víctimas se les saca la "cabeza completa": una cabeza que incluye corazón, hígado, riñones, vísceras y órganos sexuales. Las cabezas, según el relato, son conservadas en aparatos que las mantienen con vida. Este relato ha trascendido, incluso

---

9 Dentro de las "culturas del yagé", también denominado ayahuasca, natema o ambiwaska, se encuentran los Kamsá (Valle del Sibundoy), los Siona (río Putumayo), los Cofanes (ríos Putumayo, San Miguel y Guamuez), los Coreguaje (río Orteguaza), los murui-muina (río Caquetá), los Inganos (valle del Sibundoy) y los siona, los secoya y los ashuar (piedemonte ecuatoriano).

10 Estudios de caso sobre esta comercialización de la biodiversidad amazónica, particularmente sobre el Yoco, planta de alto poder estimulante, en Bolívar (2005) y Echeverri (2004).

11 Frente a las consecuencias negativas de la inscripción del yagé en circuitos comerciales nacionales y globales de medicina alternativa, prácticas de sincretismo religioso y actividades biotecnológicas, los "taitas yageceros" decidieron organizarse el 7 de junio de 1999, en Yurayaco, Caquetá, como la "Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana" (UMIYAC), a partir de la siguiente agenda política: evidenciar la continuidad de la cultura del yagé entre sus etnias y la importancia que el yagé puede tener para los no-indígenas como una alternativa real de salud, si se aplica dentro de los parámetros tradicionales de uso; exigir la inmediata suspensión de la patente otorgada en Estados Unidos y el reconocimiento de la autonomía legal de sus formas de salud; promover mecanismos de certificación de la práctica de medicina tradicional y un código de ética propio; adelantar la construcción de hospitales de medicina indígena, al servicio de personas interesadas (Díaz, 2000, p. 7).

a esferas oficiales. Según Rosendo Ahué, presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM), en carta dirigida al presidente de Colombia, Álvaro Uribe, el 18 de enero de 2005:

> En esta zona el pueblo indígena viene sufriendo violaciones de varias índoles; aquí no es la violencia y la guerra, quiero anotar que mis compañeros indígenas pescadores desde hace aproximadamente tres años atrás se han sentido perseguidos por alguien, y ese alguien la gente lo ha denominado cortacabezas, y más de un pescador en este sector se ha escapado de esa persecución, y por eso en estos momentos los pescadores andan armados por seguridad y defensa personal y en grupos; mas sin embargo no ha habido desaparecido hasta el momento; solicitamos al Estado y al gobierno nacional para que asuma responsabilidad de hacer investigación pertinente sobre este caso a través de las instancias competentes. (Cure, 2005, p. 74)[12]

En la tipología elaborada por los bosquesinos, existen tres categorías de "cortacabezas": los "gringos", que se caracterizan por los rasgos físicos de la raza blanca (ojos claros, rubios, altos), por ser los jefes y agresores supremos, y por estar vinculados a actividades de turismo ecológico e investigación científica; los "blancos no gringos", mestizos que también son turistas o investigadores, no viven permanentemente en la zona y están aliados con los gringos; y, por último, los "paisanos", bosquesinos que comienzan a tener un comportamiento extraño, trabajan como obreros, adquieren cosas suntuarias y han sido engañados por los gringos (Cure, 2005, p. 122). Según los bosquesinos, quienes pilotean los aparatos voladores no son los paisanos ni los mestizos, sino los gringos, que venden órganos humanos indígenas a personas enfermas o viejas de los países ricos, pues aunque éstos tengan un gran desarrollo tecnológico, son seres débiles y enfermizos que necesitan de los órganos saludables poseídos por los indígenas, dada su buena alimentación. Los "gringos cortacabezas" son vistos por los indígenas como sujetos socialmente inferiores, ya que no respetan las reglas de reciprocidad en el intercambio social, presentan un comportamiento "extraño" (no se relacionan con los "paisanos", usan "aparatos", no hablan español ni comen los mismos alimentos) y establecen una relación unilateral donde persiguen exclusivamente el beneficio de la sociedad que representan. Según los testimonios, los órganos extraídos son empleados para "hacer robots, robar conocimiento o para transplantes" (Cure, 2005, p. 83). Para los indígenas, la acción del cortacabezas obedece a una forma de intercambio entre naciones ricas y pobres: se salda la "deuda externa" con los órganos humanos indígenas.

El relato del "cortacabezas", que se ha convertido en una preocupación para los pobladores locales, nos remite a la construcción de discursos contrahegemónicos en el contexto de la biocolonialidad del poder. A través de este relato los bosquesinos, en especial los Ticunas, articulan una comprensión autónoma de su posición en relación con la presencia de actores ligados a

---

[12] En el trabajo de campo que realicé, durante los años 2002, 2004 y 2005, en la zona, recojo varios testimonios acerca del "cortacabezas".

la globalización (investigadores, turistas) y, en particular a lo que ellos mismos denominan una "segunda mafia", es decir, en relación con fenómenos visibles en la zona, como el ALCA y el TLC[13] (Cure, 2005, p. 105). A partir de estos análisis, y de mis investigaciones en la zona, quiero resaltar una interpretación del relato del "cortacabezas", que lo sitúa en el contexto de las actividades de biopiratería[14] que se adelantan en la pan-amazonía, centradas en el tráfico ilegal de pieles y fauna viva, plantas y, quizás también, órganos humanos. No es descabellado interpretar este relato como una crítica a los adelantos de la biomedicina en el "primer mundo", centrada en la clonación de tejidos, transplantes de órganos y reproducción *in vitro*, que posibilitan la constitución de lo que anteriormente se denominó hipercuerpos, así como de la presencia militar de los Estados Unidos en la zona, a través de la ubicación de radares de la DEA en las inmediaciones de Leticia. El "cortacabezas" actualiza, en el contexto de la biocolonialidad del poder, un nuevo "infierno verde" en la amazonía colombiana.

Por último, dentro de este espectro de "prácticas infernales" cabría citar el caso de la toma no consentida de muestras de sangre en varias comunidades indígenas del país, incluida la amazonía, realizadas dentro del proyecto "Expedición Humana", llevado a cabo por el instituto de genética vinculado a la facultad de medicina de la Pontificia Universidad Javeriana. Los indígenas no fueron informados sobre los verdaderos objetivos de tales muestras, pues sólo se les dijo que investigaban para "ayudar con programas de salud" (Reichel, 1999). El ex-senador, Lorenzo Muelas, denunció este hecho y lo vinculó con la posible exportación de muestras de genes humanos hacia centros de investigación internacionales, lo cual recuerda el ya mencionado relato del "cortacabezas". En palabras de Lorenzo Muelas:

---

13 Según uno de los testimonios: "[...] se reúne una serie de miedo alrededor de esas amenazas, entonces uno dice, eso de aquí, por ahí dice ya está iniciando; porque si es un tratado que es un contrato de libre comercio, pienso de que todos nosotros somos riqueza para el país, ¿por qué? porque en estos momentos cuando dicen que los indígenas son los que protegen la naturaleza, pues lógico, nosotros estamos cuidándole al Estado una riqueza que es la biodiversidad... y si el Estado piensa disolver los resguardos, dónde van a quedar esos recursos naturales. Lo mismo nosotros ya no tendríamos un valor, el Estado haría lo que quiera con nosotros... Si no fuera así, yo te pregunto Salima, ¿por qué el crimen se organiza con órganos de indígenas y no del mismo blanco?, ¿por qué? Entonces muchas veces por lo que uno recibe, dice oiga, verdad, es cierto entonces que el gobierno no nos tiene una norma, una protección como humanos sino solamente una medio protección porque nosotros formamos parte del Estado como riqueza, y los países europeos, los países multimillonarios o capitalistas, pues ellos también están mirando en nosotros.... y como ahorita se está creando tanta ciencia, qué cosas no hay... en los forum nos dicen que el sentido del TLC va dirigido a exterminarnos a nosotros... TLC es el mismo ALCA y el ALCA es una asociación que crean algunos países capitalistas, especialmente Estados Unidos, para el libre comercio de Las Américas. Pero qué pasa, el ALCA se debilita ante la oposición de los países panamazónicos, o sea nosotros... el TLC es sobre todo favoreciéndole a los países capitalistas, más que todo a las multinacionales" (Cure, 2005, p. 79).

14 Entiendo por biopiratería, la extracción ilegal de muestras de material biológico (plantas, muestras genéticas), y de conocimientos tradicionales, a través de dibujos, diseños, grabaciones, mapas, etc. (Shiva, 2001).

> Sentimos que las comunidades indígenas han sido engañadas, que hubo una violación a nuestros derechos, al obtener nuestra sangre para unos propósitos que nunca nos fueron comunicados y al hacer uso de ella en asuntos que nunca nos fueron consultados, y para los cuales, por lo tanto, nunca otorgamos nuestro consentimiento [...] Ustedes insisten en que no hay nada incorrecto en su proceder, que estos son procedimientos científicos normales, pero nosotros leemos su comportamiento en otra perspectiva y sentimos que ha habido un irrespeto por nuestra integridad como pueblos y una violación de nuestros derechos como seres humanos. Pensamos que ustedes le siguen dando continuidad a esa vieja práctica de utilizar a los indígenas como conejillos de indias, como ratas de laboratorio. (Citado por Reichel, 1999, p. 184)

Frente a todos estos abusos, varios sectores de indígenas colombianos han decidido poner en moratoria cualquier clase de proyecto de investigación dentro de sus territorios, hasta tanto no se den las condiciones legales que garanticen la protección a sus derechos colectivos fundamentales. Estos sectores argumentan que, en virtud de la Constitución colombiana de 1991, las organizaciones locales están en capacidad de decidir qué tipo de investigación es pertinente para sus objetivos de protección y fortalecimiento cultural y territorial.

### La ecosofía de la multiplicación de la vida y el biopoder de la abundancia

En contraste con la visión glotona propia del ecocapitalismo voraz y su relato de la "escasez", la episteme de los bosquesinos amazónicos[15] nos remite al relato de la "abundancia". Este relato surge del conocimiento situado y encarnado, agenciado por los bosquesinos en su singular interacción con los ecosistemas selváticos. Conocimiento en el que no se establecen relaciones dualistas entre mente/cuerpo, pensamiento/acción y sociedad/naturaleza. Hablamos, entonces, de un *pensamiento corporal*, es decir, de un pensamiento activado en la consustancialización con "plantas-conocimiento" (el tabaco que enfría y la coca que endulza), y que concreta una *ecosofía de la multiplicación de la vida.*[16] El relato de la abundancia emerge como una idea-fuerza que sustenta la definición de "biodiversidad" movilizada por las organizaciones indígenas bosquesinas amazónicas, para quienes biodiversidad significa *reproducir*.

---

[15] Aquí asumo una visión general, que me permite hacer relevante en un "pensamiento amazónico bosquesino" el relato de la abundancia. El cual sobresale en las interacciones con los agentes que movilizan los discursos conservacionistas, basados en el relato de la escasez.

[16] El término "ecosofía" es empleado por Kaj Arhem (Arhem, 2004) para referirse a los saberes que estructuran el manejo humanizado de la selva por parte de los pueblos makuna del noroeste amazónico. El término "filosofía de la multiplicación de la vida" lo tomo de Juan Álvaro Echeverri (Echeverri, 1993, p. 98; 1997, p. 280), y se refiere a la relación entre palabra y reproducción de la vida social y ecológica de los pueblos uitoto. Luego, "ecosofía de la multiplicación de la vida" pretende ser una categoría híbrida que da razón del pensamiento amazónico.

A contrapelo del discurso hegemónico de las ONG ambientalistas y de las instituciones estatales y globales, los bosquesinos amazónicos sostienen la noción de *inagotabilidad* de las fuentes naturales. Las personas con las que conversé (en su mayoría uitotos, ticunas y ocainas) tenían claro que "la madre del agua (la boa) hace que siempre haya peces" y que "los animales no se acaban sino que se van adentro de la selva", alejándose del "olor humano". Tales enunciados forman parte de lo que aquí asumo como una singular ecosofía de la multiplicación de la vida,[17] que articula el relato de la abundancia. Esta forma de "hacer-conocer mundo", de "enactuar mundo",[18] no ve la escasez como un hecho aislado, particular, susceptible de planificación y predeterminación, sino como parte de los ciclos vitales de destrucción-regeneración propios del territorio.

La "ecosofía de la multiplicación de la vida" es una topo-logía inscrita en las prácticas de manejo del territorio. Está centrada en el cuidado de la vida a través del carácter soteriológico, medicinal, eficaz de la Palabra. El conocimiento ancestral (*sciencia* mítica de los orígenes, palabras del padre-creador —*buinaima*—) se cristaliza en las palabras que operan como una *techné* en los diferentes ámbitos de re-producción en la vida social: palabra de comida, palabra de canastos, palabra de curación, palabra de cuentos, palabra de baile, palabra de cacería, palabra de cosecha. Estas palabras surgen en espacios rituales donde la gente se "consustancializa" o "connaturaliza" con las plantas de poder/conocimiento: palabra de coca-dulce y tabaco-frío, agenciada por el padre-cosechador, y palabra de yuca, palabra de maní, propias de la madre-cosechadora. Además, "territorio" no es sólo el "espacio físico", los "recursos naturales" o la "naturaleza" (estas son construcciones culturales occidentales basadas en la dicotomía sociedad/naturaleza y civilizado/salvaje); en este caso, territorio es el cuerpo del sabedor, el cuerpo de la mujer, la fuerza de *daïnueño*, madre-tierra-dadora-de-vida (en el pensamiento uitoto). Por ende, la reproducción de la vida en el territorio depende de la diplomacia cósmica agenciada por el sabedor[19] en relación con

---

17 Esta filosofía tiene su contexto específico en la cosmología y prácticas uitoto. Sin embargo, aquí extiendo esta noción a las sociedades bosquesinas de la zona, y particularmente a la agenda ecopolítica de las organizaciones amazónicas (AZCAITA, ACITAM, entre otras), dado que también la encuentro presente entre los bosquesinos, si bien, con las variantes específicas de cada etnia; también porque la considero una herramienta conceptual que puede dar razón y apoyar la diferencia cultural, económica y ecológica de estas organizaciones, en el campo de lucha por la biodiversidad.

18 La expresión "enactuar mundo" es de Francisco Varela, y hace referencia a una comprensión contextual, situacional y encarnada del acto de conocer. En este sentido, la realidad no es una representación de una instancia exterior pre-dada, sino que es una pre-sentación, una co-producción posibilitada por la interacción entre las estructuras biológicas de los organismos y las fluctuaciones del entorno. Más que representar un mundo, los seres vivos alumbramos un entorno; y para el caso humano, este "alumbramiento", este despertar, se realiza inscrito en una particular membresía lingüística y cultural que nos permite construir, de cierta forma, una sintaxis del mundo enactuado (Varela, 2001).

19 Esta figura tiene diferentes denominaciones en las etnias amazónicas: taita, payé, nïmaïrama, entre otros, pero en términos generales cumple una función semejante en estos

*subjetividades-otras* que co-habitan en el territorio.[20] Los bailes rituales y el acontecimiento nocturno del poder de la *palabra-obra* en el mambeadero,[21] posibilitan el agenciamiento de la función cósmica, de la *cosmopolítica* de la gente. A través de esta cosmopolítica colectiva, los sabedores controlan el territorio mediante una articulación chamanista (Van der Hammen, 1992), en la que es posible activar potencia de vida, "soplar los multiversos"[22] y, por tanto, *reproducir, medrar a plenitud y generar abundancia* que se cristaliza en las cosechas, en la fertilidad de las mujeres, en la salud de la gente (Urbina, 1986). El relato de la abundancia tiene, entonces, como contexto, esta ecosofía de la multiplicación, que garantiza la reproducción de la vida humana y no humana en el territorio; por eso nos referimos al biopoder de la abundancia[23] como la autoproducción de las condiciones y significados de la existencia humana, inscritas en una localidad específica.

Lo que aquí llamo una "ecosofía de la multiplicación de la vida" articula la posición política de las organizaciones amazónicas colombianas, que para la Agenda Regional de Biodiversidad,[24] propusieron el eje de acción *reproducir,*

---

modelos de naturaleza: establece puentes de comunicación entre los ámbitos humanos y no humanos.

20 En la ontología amerindia amazónica cada entidad es una subjetividad, ya que la humanidad es un trasfondo inmanente a todos los seres: la gente-pez y la gente-tapir mambean, hacen bailes rituales, cosechan, practican sus costumbres. Lo que varía es el punto de vista que se asume activando una cierta corporalidad: devenir-jaguar, devenir-boa, devenir-espíritu. *La ontología es constante, mientras que el conocimiento encarnado es variable.* Los acontecimientos dependen del punto de vista que se active, de la corporalidad que se asuma. La cualidad subjetiva no está monopolizada por ninguna entidad en particular; hay múltiples subjetividades, múltiples naturalezas, pero una misma condición cultural humanizada (Viveiros de Castro, 2002, p. 345).

21 El "mambeadero" es un espacio ritual ubicado en el centro de la Maloca (casa tradicional amazónica), en el que se establece una reflexión nocturna sobre las actividades transcurridas en el día, guiada por el sabedor, quien relaciona esos hechos con el corpus mítico del grupo, mientras se consumen de manera ritual la coca y el ambil. Al estar situados en el centro de la Maloca, los mambeadores se ubican simbólicamente en el vientre de la madre mítica.

22 "Soplar" es uno de los actos chamanistas por excelencia. Consiste en la exhalación fuerte de sustancias como el tabaco y el aguardiente sobre el cuerpo de una persona enferma o del objeto necesitado de curación (alimentos, herramientas, etc.). En esta acción, el chamán concentra la potencia de vida y la transmite a través de la sustancia exhalada para neutralizar las enfermedades o las cargas negativas presentes en el objeto.

23 Tomo aquí la distinción que hacen Hardt y Negri entre biopolítica y biopoder. La biopolítica hace referencia al poder sobre la vida escenificado por el Imperio, mientras que el biopoder es la capacidad de autoproducción vital de la multitud (Hardt y Negri, 2002). En el contexto actual y futuro de "lucha por la naturaleza" (agua, diversidad ecosistémica, territorios de subsistencia) considero a las organizaciones bosquesinas amazónicas como "multitud".

24 La agenda regional de biodiversidad es parte de un conjunto de actividades inscritas dentro de la política nacional de biodiversidad. La fase de diagnóstico de la agenda se realizó en Leticia, en el mes de junio de 2005, con el apoyo de Corpoamazonía y el Instituto Humboldt. Busca comenzar a movilizar un diagnóstico sobre el estado de la biodiversidad en la zona, desde las actividades científicas (modificación genética, bancos de germoplasma), actividades comerciales (ecoturismo, etnoturismo, productos no maderables), hasta la

como parte fundamental de la política y definición misma de la biodiversidad; para ellos:

> Biodiversidad es la armonía entre el hombre y la naturaleza de manera espiritual. [Es] el manejo que se da por el pensamiento, la palabra y la obra. El pensamiento es el anciano que es la fuerza espiritual de la palabra. La palabra es autoridad. [Lo que] obra es la fuerza que es la juventud. *Hay que conservar lo que no se puede tocar. Hay que preservar lo que se puede tocar.* Conceptos que se deben profundizar con los mayores en los mambeaderos y malocas del yagé. *Conocer encierra conservar para generar vida* [el resaltado es mío].[25]

En la agenda política de este *biopoder de la abundancia* que las organizaciones amazónicas denominan "reproducir", se sitúan los siguientes aspectos y objetivos:[26] la necesidad de emplear lenguajes comprensibles para los actores locales, es decir, traducir y socializar el lenguaje especializado de las políticas nacionales y globales de biodiversidad, rompiendo con la hegemonía de lo escrito frente a lo oral; fortalecer mecanismos como el autogobierno y la autogestión ambiental, a través de la figura jurídica de los resguardos, para ejercer un control territorial autónomo frente a los actores armados y otros actores regionales, nacionales y globales; mejorar la organización interna definiendo responsabilidades, funciones y perspectivas; promover la investigación propia para fines propios, es decir, apropiarse y establecer un diálogo crítico con los discursos y actividades científicas ligadas a la conservación de la biodiversidad, para fortalecer prácticas de manejo tradicional de los ecosistemas; apoyar la educación propia, como mecanismo de defensa contra el discurso dominante que promueve la homogeneización cultural; respetar la diferenciación cultural y espiritual interna de las etnias amazónicas, a través de la consolidación de los planes de vida; y, por último, aumentar de manera controlada la población indígena. No se trata, entonces, sólo de conservar la biodiversidad, sino también la cosmovisión de los pueblos amazónicos.

Otro aspecto apremiante de esta agenda es el de las políticas de protección y recuperación del conocimiento tradicional.[27] Como se ha dicho, para

---

agenda política de las organizaciones indígenas, y la población minoritaria en la zona, es decir, campesinos y afrodescendientes.

25 Testimonio de Claudino Pérez, vocero de la mesa indígena en la Agenda Regional de Biodiversidad llevada a cabo en Leticia, junio de 2005 (grabación magnetofónica).

26 Para hacer estas afirmaciones me baso en mi trabajo como activista en un proyecto de educación ambiental, adelantado en el año 2002 en el municipio de Puerto Nariño, Amazonas, con la Fundación Omacha (centrada en la conservación de mamíferos acuáticos). Sobre esta fundación ver: www.omacha.org. También me baso en el trabajo de campo que realicé, durante los años 2004 y 2005, en Leticia, en algunas comunidades cercanas (Km. 6 y 11) y en Puerto Nariño. En su fase de campo, esta investigación fue financiada por la fundación colombo-holandesa, Tropenbos.

27 En este apartado recojo algunas propuestas del seminario "Propuestas de Políticas de Protección y Recuperación del Conocimiento Tradicional", organizado en Leticia, Amazonas, por la Fundación Tropenbos y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, en el mes de noviembre de 2004.

estas culturas "conocer encierra conservar para generar vida", vida humana y no-humana. El conocimiento, la palabra y las prácticas de manejo del entorno forman parte de esta ecosofía de la multiplicación de la vida; los conocimientos tienen una "palabra-común", transmiten un saber heredado desde lo ancestral, desde la organización que el "padre-creador" dejó inscrita en el territorio y que ha sido actualizada por las prácticas milenarias de las culturas amazónicas. Por eso, en el contexto de la biocolonialidad del poder, las organizaciones bosquesinas reclaman una valoración compleja de la naturaleza y el conocimiento, es decir, una valoración que no reduce estas instancias a la lógica exclusiva del capital, sino que obedece a una visión holista y compleja del mundo, donde territorio y conocimiento son instancias de una multivocalidad que abarca lo humano y lo no-humano, en busca de concretar el *sueño de la abundancia*. Por otra parte, las organizaciones critican el individualismo de la visión economicista occidental, particularmente la figura de los derechos de propiedad intelectual. Critican que el conocimiento sea "propiedad privada"; lo que está en dirección opuesta a su cosmovisión. Para ellos el conocimiento es colectivo, "palabra-común" inscrita en el territorio. De ahí que uno de los medios de protección de estas formaciones de saber sean los *derechos colectivos de propiedad intelectual*, aunque emplear esta noción implique aceptar, hasta cierto punto, la lógica jurídica del Imperio que se critica. Sin embargo, tienen la esperanza de que las luchas generadas por la interacción global de fuerzas puedan llegar a *decolonizar al Imperio*, en particular en lo referente a la biodiversidad y el conocimiento tradicional.

## Epílogo: gnosis de frontera, diversidad epistémica y ciencia post-occidental transmoderna

Los voceros de las organizaciones bosquesinas amazónicas son claros al delimitar qué es lo negociable y lo innegociable en el tema de la conservación de la biodiversidad: "hay que conservar lo que no se puede tocar; hay que preservar lo que se puede tocar". Es decir, nos remiten al proceso de la mediación intercultural, en el que se respetan los límites y se profundiza en las posibilidades, manteniendo sagrado lo sagrado, secreto lo secreto y científico lo científico, pero sin descuidar los espacios comunes que concreten un diálogo epistémico transmoderno y post-occidental. Para el caso amazónico viene emergiendo una propuesta de ciencia post-occidental (Reichel-Dolmatoff, 1999, p. 188), a partir de las experiencias de las ONG integracionistas,[28] que proyectan, entre otras cosas, una política basada en los siguientes aspectos:

[28] Aquí me refiero, en términos generales, al trabajo que vienen realizando, desde la década del noventa del siglo XX, organizaciones como la fundación Tropenbos, la fundación Omacha-Centro de Interpretación Nanutama (fondo del río), y la fundación Gaia. Las denomino ONG integracionistas, porque manejan una política de integración y compromiso real con los bosquesinos amazónicos.

participación real y efectiva, no simulada ni consultiva, de los actores locales; generación de estrategias conjuntas de largo plazo, que tienen en cuenta la noción cíclica del espacio-tiempo; potenciamiento de una perspectiva ecofeminista, que privilegia lo afectivo, generando compromisos puntuales; empleo de lenguajes claros y articulados a las prácticas cotidianas. Todas estas propuestas se centran en el establecimiento de un diálogo entre el conocimiento local (ecosofías) y el conocimiento científico occidental, para el beneficio y la continuidad del primero, aceptando las transformaciones del segundo. Diálogo que, siguiendo a Reichel-Dolmatoff y a Mignolo, denomino "post-occidental", y que hace contrapeso a la hegemonía del conocimiento científico/empresarial presente en las políticas globales y estatales de biodiversidad.

Explorar en la práctica concreta estos espacios liminares, trasegando umbrales, obliga a cuestionarse por lo que es y pueda llegar a ser el conocimiento en un mundo donde sean posibles la democracia y la diversidad epistémica. Pienso concretamente en una ciencia transmoderna[29] y post-occidental amazónica, centrada en lo común, en la "reproducción" de la vida en el planeta Tierra, a partir del "biopoder de la abundancia". La necesidad de superar la crisis ambiental actual nos coloca en un espacio intercultural privilegiado, que actualiza una "gnosis de frontera" (Mignolo, 2000) en la cual es posible atender a otros modelos de naturaleza y su visión multidimensional del conocimiento y la mente (afectivo, corporal, espiritual, mítico, concreto-razonable). La ciencia post-occidental transmoderna está en construcción y continúa "tejiendo" definiciones no eurocentradas de saber, dando continuidad al proyecto descolonizador; esta ciencia renuncia, tanto al atomismo y al fundamentalismo culturales como al universalismo abstracto occidental, cruzando umbrales más allá de los dualismos fundamentalistas, y articulando estrategias nómadas.

En este sentido, por ejemplo, la ecosofía de la multiplicación de la vida y las ciencias de la complejidad (como desarrollo científico occidental, mas no eurocéntrico)[30] pueden co-devenir a través de una episteme post-occidental basada en lo caótico, en lo relacional, en lo holista, en la conectividad que repercute para nosotros en nuevas estrategias tecnocientíficas y culturales que concretan una conciencia ecológica global. En la era actual y por venir se hace cada vez más relevante pensar/imaginar mundos socio-culturales-ambientales emergentes; mundos donde hay espacio para todos/as; mundos donde la potencia de vida triunfe sobre el poder de corrupción; mundos que de nuevo concreten el ensueño de la abundancia.

29 El término "transmodernidad" lo tomo de Enrique Dussel, quien lo emplea para referirse a una interacción cultural que vaya más allá de los cánones hegemónicos impuestos por la modernidad (Dussel, 2000).

30 Por "ciencias de la complejidad" me refiero, sobre todo, a los trabajos de Ilya Prigogine, Gregory Bateson, Fritjof Capra, Francisco Varela y Edgar Morin, entre otros.

## Bibliografía


Arhem, Kaj, Luis Cayón, Maximiliano García y Gladis Angulo. (2004). *Etnografía makuna*. Bogotá: Icanh.

Beck, Ulrich. (2002). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Bolívar, Edgar. (2005). *Airo Pai Yoco. Del uso tradicional al comercio de biodiversidad*. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

Capra, Fritjof. (2002). *Las conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama.

Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Coronil, Fernando. (1997). *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cure, Salima. (2005). *"Cuidado te mochan la cabeza" Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil*. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. (2000). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Dussel, Enrique. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

Echeverri, Juan Álvaro. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. Michigan: Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, UMI Dissertation Services.

Echeverri, Juan Álvaro (comp.). (2004). " 'Botando Pereza'. El Yoco entre los secoya de Putumayo". Leticia: Universidad Nacional de Colombia, RE.NA.CO. (Compagnia per le Ricorsi Naturali).

Echeverri, Juan Álvaro e Hipólito Candre-Kïneraï. (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.

Echeverri, Juan Álvaro y Jurg Gashé. (2004). "Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas". En Doris Ochoa y Camilo Guio, *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*. Leticia: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia.

Escobar, Arturo. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*, 1, 51-86.

_______. (2000). "La naturaleza del lugar y el lugar de la naturaleza". En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

_______. (1999). *El final del salvaje*. Bogotá: Icanh, Cerec.
_______. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
Franco, Fernando. (2003). "Ayer y hoy de ciencia y tecnología de Amazonía". En Germán Palacio (coord.). *Agenda prospectiva de ciencia y tecnología Amazonas*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Sinchi, Corpoamazonía.
Gómez-Lee, Martha. (2004). *Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
Guattari, Felix. (1994). *El constructivismo guattariano. Un proyecto ético-estético para una era posmediática.* Cali: Universidad del Valle.
Hardt, Michael y Antonio Negri. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
Hernández, Ana María. (1999). *Biodiversidad y propiedad intelectual. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica.* Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
Laird, Sara. (2002). *Biodiversity and Traditional Knowledge*. London: Earthscan.
Lander, Edgardo. (2002). "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global". En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.
Levy, Pierre. (1995). *¿Qué es lo virtual?* Buenos Aires: Paidós.
Lyotard, Jean-Françoise. (2004). *La condición posmoderna.* Madrid: Cátedra.
Meggers, Betty. (1989). *Amazonía, un paraíso ilusorio*. Bogotá: Siglo XXI.
Mignolo, Walter. (2002). "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.
_______. (2000). *Local Histories / Global Designs*. Princenton: University of Princenton Press.
_______. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.
Nieto, Mauricio. (2000). *Remedios para el Imperio. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Icanh.
O'Connor, James. (2001). *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico.* México: Siglo XXI.
O'Connor, Martin. (1994). *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*. New York: The Guilford Press.
Organización Mundial del Comercio. (1994). *Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio.* s.l.: OMC.

Palacio, Germán. (2004). *Civilizando la tierra caliente. La supervivencia de los bosquesinos amazónicos, 1850-1930*. Bogotá: Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN).

Palacio, Germán y Astrid Ulloa. (2002). *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh.

Pineda, Roberto. (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Banco de la República.

Reichel-Dolmatoff, Elizabeth. (1999). "Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía". En *Ciencias sociales en la Amazonía colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales*. Bogotá: Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía.

Sachs, Wolfgang. (1998). "La anatomía política del desarrollo sostenible". En *La gallina de los huevos de oro. Debate sobre el concepto de desarrollo sostenible*. Bogotá: Cerec, Ecofondo.

Shiva, Vandana. (2001). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Barcelona: Icaria.

Torres, Camilo. (2002). "Suramérica en la era de la información: geo-ecología política del Plan Colombia". *Estudos Sociedade e Agricultura,* 17 Outubro, 1-26.

Urbina, Fernando. (1986). *Amazonía, naturaleza y cultura*. Bogotá: Banco de Occidente.

Van der Hammen, María. (1992). *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Fundación Tropenbos.

Varela, Francisco. (2001). *El fenómeno vida*. Santiago: Dolmen, Océano.

Virilio, Paul. (1996). *El arte del motor*. Buenos Aires: Manantial.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac y Naify.

# EL BAMBUCO Y LOS SABERES MESTIZOS: ACADEMIA Y COLONIALIDAD DEL PODER EN LOS ESTUDIOS MUSICALES LATINOAMERICANOS

*Carolina Santamaría Delgado*

No es nueva la discusión que se ha venido desarrollando en los círculos académicos acerca de la erosión de las fronteras disciplinarias. En las Ciencias Sociales y las Humanidades, los límites del saber entre áreas como la antropología, la sociología y el psicoanálisis, cuyos campos de acción estaban antes muy claramente diferenciados, parecen haberse ido borrando progresivamente en los últimos veinticinco años. Corrientes de pensamiento surgidas en los años sesenta, setenta y ochenta, como el feminismo, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, comenzaron a cuestionar seriamente las maneras como las disciplinas, y los discursos elaborados por las mismas, articulaban desigualdades de poder que eran parte constitutiva y particular de la cultura occidental. Al desmoronarse el ideal de la pureza absoluta de la objetividad científica heredado de la Ilustración, los viejos paradigmas de análisis cultural han tenido que ser nuevamente replanteados. Los estudios musicales, cuyas disciplinas de investigación, como la musicología, la etnomusicología y el folclor, operan no pocas veces con metodologías derivadas de las Ciencias Sociales, no han estado ajenos a todos estos cambios. En este medio académico, poco a poco se ha reconocido la condición del musicólogo como un sujeto posicionado, es decir, como alguien que analiza expresiones musicales desde un punto de vista social particular, de acuerdo con su momento histórico, su género, su estatus étnico y su clase social. La caída en desuso de la idea del musicólogo/observador-científico como un ser neutral y objetivo se ha convertido en una preocupación, no solamente para los investigadores que se enfrentan con el trabajo de campo y los métodos etnográficos, sino también para aquellos que manipulan e interpretan partituras y documentos históricos.

Al tener que enfrentarse, básicamente, con los mismos problemas para tratar de entender lo musical dentro de un marco cultural específico, y desde

una posición histórica y cultural particular, musicólogos y etnomusicólogos han comenzado a converger en muchos temas, haciendo que los límites convencionales entre la musicología histórica y la etnomusicología hayan ido perdiendo terreno.[1] Aunque ha habido no poca resistencia a la penetración en la musicología de nuevas perspectivas como el feminismo,[2] y a pesar de que las diferencias ideológicas entre algunos miembros de cada gremio son todavía substanciales, se está llegando, poco a poco, a la conclusión de que la musicología histórica y la etnomusicología son apenas dos caras de la misma moneda. Esto se ve reflejado en el propósito evidente en algunas universidades norteamericanas —en cuyo sistema académico se han establecido institucionalmente con mayor fuerza las disciplinas de investigación musical desde mediados del siglo XX— de fusionar ambas disciplinas en una sola unidad académica, y entrenar a los estudiantes en el uso de las herramientas metodológicas desarrolladas por cada una. Esta transformación ha sido el resultado de una actitud crítica hacia el eurocentrismo de la academia (que, no sobra resaltarlo, ha estado desde hace mucho en la agenda de los etnomusicólogos), e intenta relativizar la hegemonía de la cultura burguesa europea con respecto a las demás culturas musicales. ¿Por qué, si no, el prefijo “etno” ha sido válido para casi todas las músicas, excepto para la música académica europea? ¿Por qué la mayoría de escuelas de música en Estados Unidos siguen estando enfocadas, casi de manera exclusiva, en la enseñanza del canon musical europeo? La crítica a la hegemonía de la perspectiva europea en los estudios musicológicos anglosajones tuvo sus pioneros entre destacados musicólogos africanos, formados en escuelas británicas, como Nketia (1962) y Euba (1999). Uno de los capítulos más recientes de esta autocrítica en el interior de las disciplinas musicales estadounidenses desembocó hace poco (junio de 2006) en un animado intercambio de correos en la lista de SEM (Society for Ethnomusicology), en donde los etnomusicólogos discutieron apasionadamente sobre el etnocentrismo y aislamiento de la academia norteamericana con respecto a la presencia y producción académica de sociedades disciplinarias similares fuera del ámbito anglosajón.

Parece extraño que este tema no haya originado mayor atención y una reflexión continua dentro de la comunidad de musicólogos y etnomusicólogos latinoamericanos. Es verdad que la desigualdad académica norte/sur ha

---

[1] En la práctica, los límites entre los objetos del conocimiento de la musicología histórica (la música artística occidental) y la etnomusicología (las tradiciones musicales de pueblos no occidentales) estuvieron más o menos definidos hasta los años noventa. Sin embargo, nunca ha existido mucho consenso, sobre todo entre los etnomusicólogos, acerca de los métodos que deben ser usados para el análisis (métodos generalmente derivados de la antropología) ni acerca de la función en su trabajo de aspectos como la estética y la crítica, que son elementos centrales en el trabajo de los musicólogos históricos. Véase en Kermann (1985) una interesante discusión acerca de los retos que enfrentaron los musicólogos, desde mediados de los años ochenta.

[2] Véase un ejemplo de esta confrontación en el intercambio de opiniones entre Pieter van der Toorn y Ruth Solie, en el volumen 9 del *Journal of Musicology* (1991).

producido importantes reflexiones críticas, como las de Javier León (1999) y Raúl Romero (2001), y que cierto espíritu de independencia de los centros académicos del primer mundo ha inspirado la creación y crecimiento espectacular de IASPM-LA (la rama latinoamericana de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular) en los últimos años. Estas son, sin embargo, posiciones críticas "hacia afuera", en su mayoría dirigidas a examinar la hegemonía que desde hace años ejercen los intelectuales norteamericanos en la producción de conocimiento sobre música en América Latina. Sin embargo, no parece haberse articulado todavía una corriente de pensamiento crítico "hacia adentro", que explore la manera como se han construido históricamente los discursos de poder en el interior de las disciplinas de investigación musical en nuestros países.[3] De ninguna manera pienso que esto se deba a una falta de conciencia sobre la problemática, sino, más bien, a la falta de un marco teórico y conceptual claro que permita explorar el tema en profundidad. Desde mi punto de vista, los estudios poscoloniales latinoamericanos proporcionan el marco teórico apropiado para deconstruir críticamente las maneras como se han constituido los estudios musicales y el conocimiento musicológico, folclórico y etnomusicológico latinoamericano. Las reflexiones sobre la naturaleza de la colonialidad latinoamericana, que han llevado a cabo autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Santiago Castro-Gómez,[4] ofrecen pautas fundamentales para analizar los problemas estéticos y epistemológicos a los cuales se enfrentaron músicos e investigadores en los siglos XIX y XX, quienes recolectaron, compusieron o analizaron música en los países de habla hispana y portuguesa. El propósito de una aproximación revisionista a la historia del desarrollo de las disciplinas de investigación musical es, en últimas, un intento por desentrañar la manera como concebimos el conocimiento musical y poner en tela de juicio la persistencia de las fronteras entre musicología histórica, etnomusicología, folclor y musicología popular, que siguen todavía vigentes —o que, en muchos casos, se están formando en la actualidad— en nuestras instituciones académicas.

Con el ánimo de atender la observación de Walter Mignolo acerca de la trascendencia que tiene la construcción de historias locales para entender las interacciones de lo global (Mignolo, 2003), tomaré mi trabajo sobre la relación entre clases sociales y prácticas musicales en dos centros urbanos de la zona andina colombiana, en la primera mitad del siglo XX (Santamaría, 2006), como fuente para reconstruir la historia de un género musical local, y de su relación conflictiva con el mundo académico. Esta reflexión sobre la

---

3 Existen excepciones importantes a la regla, como el trabajo de Ana María Ochoa sobre la historiografía del vallenato (2005) y el proyecto que está llevando a cabo sobre la manera como se construyeron el sonido y el conocimiento musical en América Latina a mediados del siglo XX (comunicación personal).

4 Para una introducción acerca de la relación entre poder y conocimiento en América Latina, véase la colección de artículos de éstos y otros autores compilados por Edgardo Lander (2000).

evolución y desarrollo del discurso acerca del bambuco colombiano, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, me servirá para ilustrar lo que llamaré el problema de la inaccesibilidad epistémica a los saberes mestizos. Este problema hace referencia a los obstáculos con los que se encontraban las instituciones locales y los estudiosos de la música, especialmente aquellos que recibieron una fuerte formación académica en centros cosmopolitas, al enfrentarse a tradiciones musicales de origen étnico incierto. Mi hipótesis es que, más allá de los prejuicios raciales, los intentos por "blanquear" una tradición musical surgieron de la imposibilidad colonial de acceder a epistemes que no eran del todo europeas; las músicas "mestizas", como el bambuco, encarnaban una mezcla de saberes musicales europeos con otros indígenas o africanos, dando como resultado saberes que simplemente "no encajaban" bien dentro de los parámetros reconocidos como absolutos, objetivos y científicos. En el caso del bambuco, veremos cómo este problema entorpeció, por décadas, un estudio sistemático y profundo del género y de su repertorio. De forma paralela, la ausencia de límites epistémicos claros entre los saberes musicales paralizó, en la práctica, el establecimiento y desarrollo disciplinar de los estudios musicales a nivel local. Ante la ausencia de disciplinas locales consolidadas y comunidades académicas activas, no es de extrañarse, entonces, de que a lo largo del siglo XX la academia norteamericana tomara el liderazgo en la producción de conocimiento acerca de tradiciones musicales de muchas regiones de América Latina. Antes de entrar en materia puramente musical, esbozaré rápidamente las herramientas teóricas que utilizaré para este análisis.

## Colonialidad y conocimiento

No es éste el espacio para realizar un análisis detallado del surgimiento de los estudios poscoloniales latinoamericanos, o de sus relaciones con la obra de pensadores como Michel Foucault o Edward Said.[5] Vale la pena recordar, sin embargo, las implicaciones que tiene la ampliación que hacen las obras de Aníbal Quijano y Walter Mignolo de los límites geopolíticos y temporales del origen de la modernidad (Quijano, 2000; Mignolo, 1995 y 2003). De acuerdo con análisis realizados en las décadas del setenta y ochenta por pensadores del primer mundo, como Wallerstein, y por representantes del tercero, como Said, los inicios de la modernidad se ubican en los siglos XVIII y XIX con la Revolución Industrial y el nacimiento del capitalismo. Según esto, la modernidad fue el resultado de fenómenos puramente intraeuropeos, como la Ilustración y la Revolución Francesa. Mignolo y Quijano argumentan que esta visión del sistema-mundo, según el término de Wallerstein, no contempla la formación del primer circuito comercial mundial ni la creación de la idea de "Occidente", que surgen a finales del siglo XV con el descubrimiento

5 Para una corta y agradable manera de aproximarse a este tema, véase el libro de Santiago Castro-Gómez, *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005b).

de América. Este es un aspecto clave a la hora de ver la experiencia colonial como un elemento constitutivo y no derivativo de la modernidad, y entender así la vigencia que siguen teniendo los conceptos de "diferencia colonial" y "colonialidad del poder". La diferencia colonial es una noción que se desprende del concepto de raza, una idea creada en el siglo XVI para clasificar a la población mundial y definir la división del trabajo; la colonialidad del poder, por otro lado, es un concepto que describe el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial más allá de la diferencia étnica (Mignolo, 2003; Quijano, 2000). En otras palabras, el ser descrito como "indio", "blanco" o "negro" servía en un principio para definir la posición del individuo dentro del marco de la división social del trabajo; la diferencia racial/colonial se mantuvo y se ha seguido manteniendo —aunque rearticulada a través de otros términos y otros discursos— gracias a mecanismos sociales que perpetúan esta división. El punto es que, más allá de las bases socioeconómicas de la idea de raza, ésta es una categoría epistémica y de control del conocimiento y la intersubjetividad: la colonialidad del poder no sólo clasifica a los seres humanos en escala de inferior a superior de acuerdo con su raza, sino que también ordena los conocimientos y las maneras de saber de aquellos a quienes clasifica. De esta manera, el conocimiento que produce el hombre blanco es generalmente calificado como "científico", "objetivo" y "racional", mientras que aquel producido por hombres de color (o mujeres) es "mágico", "subjetivo" e "irracional". Es así como, a pesar de que las manifestaciones concretas del colonialismo sean ya cosa del pasado (o al menos tenemos la esperanza de que lo sean), la colonialidad persiste como un componente importante del ser moderno y posmoderno; la colonialidad es, como dice Mignolo, *el lado oscuro de la modernidad* (1995; 2003).

Además de los conceptos de diferencia colonial y colonialidad del poder, voy a usar la noción de "pureza de sangre" para analizar el mecanismo a través del cual era posible (al menos teóricamente) traspasar las fronteras raciales dentro del sistema imperial español, que tenía su propia manera de racionalizar y controlar una población descendiente de la mezcla étnica de indígenas, europeos y africanos. Pureza de sangre hace referencia al sistema taxonómico de clasificación étnica, que catalogaba el lugar que cada persona ocupaba en la estructura de la sociedad colonial, dependiendo de la cantidad de su sangre "blanca" española. Siguiendo esa lógica, alguien clasificado como mestizo (hijo de padre español y madre indígena) podría limpiar su sangre impura después de un par de generaciones si lograba que sus hijos e hijas se casaran únicamente con españoles. Para los individuos pertenecientes a las castas inferiores, sin embargo, el proceso de purificación podía tomar mucho más tiempo o, en el caso de los negros y los mulatos, hacer completamente imposible el ascenso de estatus social (Castro-Gómez, 2005a). Este mecanismo, aplicado en este caso a los individuos, fue también empleado durante el siglo XIX para "purificar" prácticas sociales de manera simbólica, entre ellas la música, asociadas a diferentes grupos étnicos.

El presente análisis de la historia del bambuco colombiano y de los procesos de purificación racial a los que fue sujeto el discurso sobre el mismo, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, da cuenta de las luchas de poder que se dieron alrededor de este género andino tradicional, definido como símbolo nacional por una elite alrededor de la década de 1850. Como veremos, la incierta clasificación del bambuco, como música folclórica, música popular, o música académica, corresponde a la incertidumbre que causa entre los estudiosos el estatus epistemológico de la naturaleza de su modo de saber mestizo: ¿el bambuco debe ser estudiado?, ¿es en realidad "estudiable"?, y de serlo, ¿a quiénes o a qué disciplina le correspondería estudiarlo?, ¿con cuáles métodos y para responder qué preguntas? Veremos también cómo las transformaciones sociales de este periodo van a hacer que cambien los términos por medio de los cuales se marca o se articula la diferencia colonial. Mientras en el siglo XIX veremos una preocupación por la "raza", en el XX la diferencia será marcada en términos de "clase".

## Los escrúpulos acerca del origen racial del bambuco (1867-1900)

El bambuco es un género musical tradicional, transmitido primordialmente de forma oral, del cual no tenemos datos documentales previos al siglo XIX, pero que probablemente tuvo su origen en los ensambles de vientos y percusión formados por indígenas y negros en la vieja provincia sureña del Gran Cauca (véase Miñana, 1997). Para finales del siglo XIX, el bambuco había entrado en los salones aristocráticos de Bogotá, como género bailable de la música de salón, o como parte de colecciones de pequeñas piezas para piano, de uso doméstico. De manera simultánea, entre los artesanos de Bogotá y Medellín se había popularizado una forma urbana de bambuco-canción acompañada por instrumentos de cuerda. Durante este periodo, poetas e intelectuales como José María Samper y Rafael Pombo contribuyeron con sus escritos a hacer del género un símbolo de la joven nación colombiana. Alrededor de 1900, Pedro Morales Pino estableció un nuevo conjunto instrumental de cuerdas y vientos (llamado lira, estudiantina u orquesta colombiana), que combinaba instrumentos sinfónicos europeos, como violines, cellos, y flautas, con instrumentos de cuerdas autóctonos, como el tiple y la bandola. Los miembros del grupo de Morales Pino, la Lira Colombiana, eran en su mayoría sastres o zapateros de oficio, y participaban, junto con los intelectuales y poetas del círculo literario llamado la Gruta Simbólica, en las tertulias literarias y la juerga nocturna de la bohemia bogotana de fin de siglo. La más importante contribución de Morales Pino, sin embargo, no fue tanto la creación del formato instrumental de la lira en sí, sino el traslado de géneros andinos de la tradición oral a la tradición escrita. La Lira Colombiana anduvo de gira por varios países de América Central, durante el cambio de siglo, y unos años más tarde otros grupos similares llegaron hasta México y Estados Unidos,

para grabar los primeros discos fonográficos con géneros musicales locales, como bambucos, pasillos, torbellinos y danzas.

Sin embargo, este proceso de refinamiento y de exaltación del bambuco como símbolo nacional no fluyó tan tranquilamente como parece sugerir la descripción anterior. De hecho, algunos aspectos del estatus social y étnico del bambuco fueron, durante años, materia de acalorados debates entre intelectuales, especialmente después de que el afamado novelista Jorge Isaacs afirmara, en *María* (1867), que el bambuco era originalmente una práctica musical propia de los esclavos negros. Varios autores se opusieron de manera vehemente a la idea de Isaacs, que fue vista por muchos como un ataque perverso a la buena reputación del bambuco, y sacaron a relucir toda una serie de características musicales y textuales que respaldaban el origen español del género.[6] El interés en defender el origen europeo del bambuco es evidente: como dice Ana María Ochoa (1997), para adquirir el estatus de música nacional el bambuco debía criollizarse, es decir, atravesar un proceso de purificación que lo habilitara para representar el ideal del nuevo ciudadano republicano: varón, blanco, letrado. El bambuco ya había recorrido buena parte de ese camino al entrar en los salones aristocráticos y al comenzar a traducirse y fijarse en una tradición escrita. Por esta razón, la observación de Isaacs era peligrosa, puesto que señalar cualquier tipo de conexión con lo africano habría frustrado cualquier posibilidad de "purificar" la mancha étnica del bambuco. Nadie pareció tomar en cuenta que Isaacs, hijo de un hacendado del Cauca que se había enriquecido con el trabajo de esclavos negros en la minería y en las plantaciones de azúcar, muy probablemente se limitaba a describir una práctica musical que había visto y escuchado en su infancia.[7] Y ni qué decir de lo problemático que resultaba de por sí el origen étnico del propio novelista, cuyo padre era un judío inglés converso, proveniente de Jamaica. Como si fuera poco, las opiniones políticas de Isaacs eran bastante controversiales dentro de las clases altas y medias, y su posición crítica lo había llevado a militar, primero como conservador moderado, y luego como liberal radical, y a participar activamente en las numerosas guerras civiles que aquejaron al país a mediados del siglo. Pese a todo, el inmenso prestigio intelectual del que gozaba Isaacs hacía que sus palabras tuvieran mucho peso, y esa circunstancia llevó a muchos autores a entrar en la polémica para tratar de desvirtuar su observación acerca del bambuco. Sus contradictores utilizaron toda clase de argumentos para justificar la completa blancura de esa tradición musical, desde exploraciones etimológicas del término mismo, hasta arriesgados prejuicios coloniales, articulados de

6 Hernán Restrepo Duque (1986) y Harry Davidson (1970) recogen gran parte de la polémica. Entre los argumentos más citados para probar la hispanidad del bambuco están su estructura poética, su interpretación en instrumentos de cuerda y su organización armónica.

7 Aunque no existen estudios sobre las prácticas musicales en las haciendas esclavistas del Gran Cauca, en el siglo XIX, podemos suponer que ciertos aspectos, como la interpretación instrumental, estuvieran encomendados a individuos no blancos, como sucedía en Brasil y en otras sociedades basadas en la economía de plantación.

forma más bien arbitraria —como por ejemplo, que el bambuco es demasiado civilizado para haber evolucionado de músicas aborígenes, cuyos temas "acusan inferioridad melódica y rítmica" (Bravo Márquez, citado en Restrepo Duque, 1986, p. 7).

## La academia se resiste a aceptar el bambuco (1900-1910)

Después de lo hecho por Morales Pino a principios de siglo, todo parecía indicar que el bambuco había alcanzado un mayor estatus al convertirse en una música de tradición escrita, un paso fundamental para ser considerado un tipo de conocimiento civilizado. Sin embargo, la práctica del bambuco y de otros géneros musicales andinos encontró una tremenda oposición dentro del entonces naciente mundo académico musical. A finales de siglo XIX, la Academia Nacional de Música de Bogotá era la única institución de enseñanza musical formal del país, y allí recibieron parte de su formación Morales Pino y otros músicos comprometidos con el desarrollo del repertorio de música nacional (Duque, 2000). Fundada en 1882, por Jorge Price, hijo de un comerciante inglés aficionado a la música y un activo miembro de la vida cultural bogotana, la Academia formalizó la enseñanza del oficio, que antes se hacía de manera no sistemática, por medio de maestros privados que no tenían un título profesional. A pesar de su relativo éxito como empresa cultural, la Academia sufrió graves altibajos financieros y tuvo que interrumpir actividades en 1899 con motivo de la Guerra de los Mil Días (1899-1902). La Academia fue reabierta en 1905 y, cinco años más tarde, fue puesta en manos del compositor Guillermo Uribe Holguín, un músico de apellidos aristocráticos, que acababa de terminar sus estudios en la Scholla Cantorum de París, gracias a una beca del gobierno nacional. El nuevo director cambió el nombre de la institución —que pasó a llamarse Conservatorio Nacional—, reestructuró y fortaleció su funcionamiento, e impuso un currículo de estudios basado en el modelo de conservatorio francés; una de las consecuencias de la reforma fue la exclusión de la práctica de cualquier tipo de música no académica dentro de la escuela, incluyendo, por supuesto, el bambuco.

La resolución de Uribe Holguín causó tremendo malestar entre los músicos, y la inmediata reacción del director saliente, Honorio Alarcón, quien opinó que era absurdo impedir la práctica del repertorio nacional en el momento en que estaban surgiendo, por todas partes, jóvenes intérpretes y nuevas estudiantinas. A pesar de las protestas, el nuevo director siguió adelante con su reforma de corte conservador, y todos aquellos músicos que interpretaban el bambuco y otros géneros tradicionales fueron virtualmente excluidos de la escuela (Duque, 2000; Cortés, 2000). La reforma de Uribe Holguín, que guió la institución alrededor de veinticinco años, podría interpretarse como una reacción de las clases acomodadas en contra del avance social de las clases subordinadas y de su música. Aunque esta interpretación tiene mucho de cierto, deja por fuera un punto crucial, y es que el modelo de academia

musical francesa que seguía Uribe Holguín, simplemente no contemplaba el estudio de músicas diferentes de la música artística de la burguesía europea; no lo hacía ni siquiera con el estudio de las músicas tradicionales o folclóricas francesas. Como bien lo recuerda Castro-Gómez, la escuela es una de las instituciones legitimadas del Estado, en donde se forma al ciudadano ideal, de acuerdo con los cánones de la civilización; y una de sus funciones es definir cuál conocimiento es científico y cuál no lo es (Castro-Gómez, 2000). En el caso que nos ocupa, el modelo de conservatorio francés establecía una diferenciación estética clara entre la práctica del oficio para el arte y para la artesanía: el bambuco, sin lugar a dudas, correspondía a esta última categoría. Por más "purificados" que estuvieran la tradición musical y sus intérpretes, el bambuco seguía siendo un conocimiento menor, un saber mestizo (o, por lo menos, no un saber blanco, burgués y europeo) que no podía tener cabida en las aulas del Conservatorio Nacional. Por otro lado, la recolección de repertorio oral tradicional, propia de los estudios del folclor, y que podría ser el ámbito indicado para el estudio del bambuco dentro de la academia, tampoco hacía parte de los intereses de un conservatorio de estilo francés.[8] Los muchos oponentes de Uribe Holguín interpretaron su posición como un abierto rechazo al bambuco y a la música local —cosa que no era necesariamente cierta, puesto que más tarde Uribe Holguín utilizó elementos del folclor en sus composiciones eruditas. Independientemente de sus razones, el mensaje enviado por el director de la institución musical más importante del país fue absolutamente claro: la música tradicional estaba por fuera de los objetivos artísticos, estéticos e intelectuales de la academia.

## La era de la reproductibilidad técnica de la obra de arte crea más conflictos alrededor del bambuco (1920 y 1930)

En la práctica, la reforma del Conservatorio Nacional dividió el medio musical local en dos: entre aquellos que hacían música académica propia de la población urbana, hegemónica y europea, y aquellos que hacían música tradicional, supuestamente correspondiente a los pobladores rurales, de cultura subalterna y mestiza.[9] Sin embargo, la aparición de la tecnología de grabación comenzó a poner en peligro esta supuestamente clara división de

[8] En Europa occidental, los estudios sobre el folclor tuvieron un desarrollo posterior y mucho menos sofisticado que el de las escuelas creadas a principios del siglo XX en los países de Europa oriental. Los estudios etnomusicológicos europeos, por otro lado, se desarrollaron en los países de habla germana dentro de las escuelas de psicología, y todavía hoy, en muchas instituciones, funcionan en unidades académicas distintas de los conservatorios de música.

[9] "Académico" y "tradicional" son términos que utilizo para diferenciar ambos ámbitos musicales, pero que no corresponden al uso corriente del momento histórico. De hecho, gran parte del conflicto que enfrentó a los músicos locales partía, precisamente, de que los intérpretes de géneros andinos tradicionales no estaban dispuestos a reconocer ninguna diferenciación entre ambas prácticas musicales.

las prácticas y los saberes musicales. Casi al mismo tiempo que el director del Conservatorio luchaba contra viento y marea por mantener estos límites, varios duetos y liras habían alcanzado estudios de grabación en México y los Estados Unidos. La estudiantina de Emilio Murillo fue una de las primeras agrupaciones que hizo grabaciones de bambucos en los estudios de la Columbia en Nueva York (1910). Murillo era un pianista y compositor bogotano de clase media, antiguo alumno de la Academia y pupilo de Morales Pino, miembro original de la Lira Colombiana y, además, un convencido nacionalista defensor de la creación de una forma de música nacional de orientación popular: Murillo era la completa antítesis de Uribe Holguín.

De vuelta en Bogotá, después de sus correrías por los Estados Unidos, Murillo se convirtió en el principal opositor de las políticas europeizantes del Conservatorio Nacional, pronunciándose en cuanto artículo o comentario periodístico pudiera publicar, y solicitando el apoyo de políticos y de empresarios locales para su proyecto. Murillo participó muy activamente en iniciativas de difusión, como la publicación de partituras de música nacional popular en el periódico *Mundo al Día* (Cortés, 2004). A finales de la década de los veinte, las aspiraciones nacionalistas de Murillo parecían ir por buen camino; los discos con bambucos, que Murillo y otros grabaron, se vendían como pan caliente, en el mercado local, desde mediados de la década anterior. La Columbia y la RCA Víctor establecieron sus redes de distribución con agentes locales, y la actividad de conciertos de las estudiantinas prosperó en los teatros de Bogotá y Medellín. A pesar de su éxito en el creciente mercado cultural urbano de principios de siglo, la polémica acerca del valor y el estatus de este nuevo tipo de música tenía ahora un tono más agresivo que nunca. Para ver cómo habían evolucionado los argumentos, introduciré a un nuevo personaje, otro de los antagonistas de Murillo, y quien también tomó parte en la discusión acerca del bambuco: Gonzalo Vidal, compositor nacido en Popayán (Cauca), pero residente en Medellín.

En 1928, Murillo y Vidal estuvieron engarzados en un fiero debate, a través de cartas que fueron publicadas en las páginas de varios periódicos de Bogotá y Medellín. Murillo estaba tratando de convencer a algunos políticos de Medellín de unirse a su cruzada en pro de la institucionalización de la música nacional popular. Vidal, que era un compositor erudito respetado en el medio y dirigía una pequeña orquesta, se enteró del asunto, casi de manera accidental, y atacó furiosamente la idea de Murillo, haciendo una crítica despiadada a las grabaciones discográficas que, declaró, se habían convertido en elementos "portadores de contagio" (Vidal, 1928a). Para Vidal, las grabaciones de música no académica no eran más que una cómoda justificación para la existencia de músicos perezosos que no querían mejorarse a sí mismos con la difícil práctica e interpretación de la música académica europea. Vidal se lamentaba de que el público extranjero pudiese tener acceso a los discos de bambucos y otros géneros nacionales populares, porque "esto allá lo aprecian como cosa derivada de indios, de aborígenes, de chibchas, como algo ingenuo,

primitivo, selvático" (Vidal, 1928b). Para Vidal, era impensable que esa música pudiera ser música nacional; un apelativo que, según él, sólo podría dársele a un estilo de música académica.

Desde el punto de vista histórico, lo que primero llama la atención en los argumentos de Vidal es que, de hecho, reconoce una nueva categoría de música popular urbana, aunque lo haga en un tono bastante negativo. Vidal diferencia tres tipos de música: la música académica; la música popular: "es la que emana del pueblo, guabinas, pasillos, bambucos, etc."; y lo que él considera como una imitación urbana de esta última: una música popular artificialmente creada, que "debería rotularse 'música populachera' " (Vidal, 1928a). Este último término, que usa para describir la música popular urbana, por supuesto, tiene la connotación de música populista, vulgar y barata. Estos argumentos son claves para analizar cómo, las nuevas y las viejas categorías de estratificación social, comenzaban a superponerse en los años veinte. De un lado, Vidal articula el primer juicio en contra de los discos de bambuco, usando los prejuicios étnicos de la diferencia colonial: la música no es suficientemente buena porque todavía es indígena y primitiva. De otro lado, Vidal critica la artificialidad y los bajos estándares de la música producida para el consumo masivo de las nuevas clases trabajadoras urbanas. Aunque ambas críticas se originan en prejuicios fundados en la colonialidad del poder, son articuladas de diferente manera, dada la superposición del viejo sistema de castas y la nueva noción de una moderna sociedad de clases. Otro detalle importante es el uso que hace Vidal de la expresión "música popular", que difiere radicalmente del sentido que tiene, en inglés, el término *popular music*, normalizado por la academia anglosajona desde los años setenta. *Popular music* indica siempre una música mediatizada y masiva, que es producto de las industrias culturales y que tiene una distribución y un consumo a gran escala. Por el contrario, en español, la expresión "música popular" hace referencia a "la música del pueblo", que no necesariamente es la misma música tradicional folclórica y, por lo tanto, el término puede tener implicaciones afectivas y políticas. De hecho, Vidal dice "música popular" para describir una música tradicional auténtica, de origen rural, en contraposición a la música urbana de consumo masivo, que califica como populachera y artificial.

La observación de Vidal crea una nueva división en el panorama del medio musical nacional de ese entonces. Según él, el bambuco que interpretan los artesanos de Bogotá y Medellín que han logrado grabar discos, no es ni académico ni tradicional, sino que pertenece a una tercera categoría, poco respetable: el bambuco "populachero". Esta nueva categoría no hace sino complicar el reconocimiento del bambuco como saber digno de ser estudiado. Si bien el bambuco tradicional podría ser objeto de recolección y estudio por parte de los folcloristas —una disciplina académica que no tenía antecedentes institucionales en el país— cuando Vidal despoja el bambuco urbano de su valor de autenticidad, éste pierde el estatus de saber musical que mere-

ciera, por lo menos, ser recolectado dentro de una antología folclórica. El argumento de Vidal, según el cual la práctica de la música populachera era solamente una excusa para los músicos perezosos, era, por supuesto, un ataque personal a Murillo y sus colegas; pero tiene como consecuencia inmediata la deslegitimación del incipiente trabajo de recolección folclórica que ellos hacían.[10] Aunque no hay duda de que la opinión de Vidal está llena de prejuicios, es interesante ver que la reacción de Murillo ante estos ataques también se articula desde la diferencia colonial y la colonialidad del poder. Murillo trató de defender su posición, argumentando, una vez más, que el valor del bambuco residía en sus supuestos orígenes europeos. Sabemos de este episodio gracias a un par de caricaturas publicadas en *El Tiempo* (aunque aquí sólo haré referencia a una de ellas), el periódico liberal más influyente de Bogotá, en 1930.

Ricardo Rendón, quien en ese entonces era el caricaturista más respetado del país, debió escuchar una conversación entre Murillo y el joven compositor Antonio María Valencia en alguna de las reuniones de la bohemia bogotana. Ambos músicos discutían acerca de los orígenes europeos de varias prácticas locales, entre ellas, el bambuco y el juego del turmequé.[11] Rendón ridiculizó los comentarios en una escena memorable que tiene lugar frente a los cerros de Bogotá, Monserrate y Guadalupe: en primer plano vemos a Beethoven, que acaba de dejar de lado una botella de cerveza para agarrar una guitarra o un tiple y cantar el bambuco que estaba de moda en esos días: "Tiplecito de mi vida".[12] La explicación está consignada en la nota al pie: "En el scherzo de Beethoven encontramos el mismo aire rítmico del bambuco: Antonio María Valencia". Detrás del gran compositor alemán encontramos otra escena inverosímil: un grupo de espectadores atenienses observa a un musculoso atleta listo para el lanzamiento del disco, pero Rendón nos informa sutilmente que no estamos viendo un encuentro de la clásica competencia griega, sino un simple y vulgar partido de tejo. La nota al pie cita a Murillo:

---

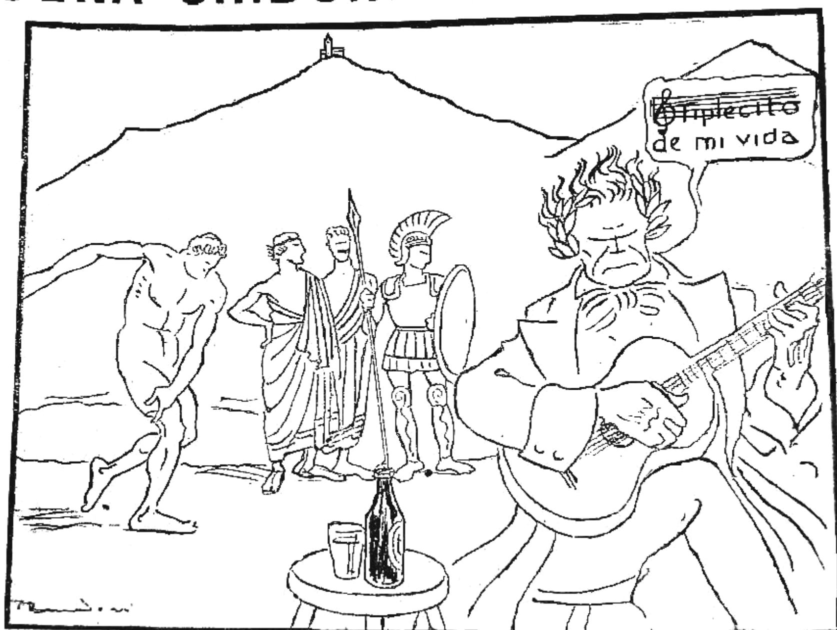
10 Habría que mencionar, sin embargo, que la recolección que hacía Murillo de canciones tradicionales anónimas podía ser calificada como "acientífica", puesto que no era en absoluto sistemática, y no tenía como fin último la compilación de una antología del folclor, como las de Bela Bartok en Hungría o Felipe Pedrell en España. Además, la aparición de algunas de ellas, en registros fonográficos, bajo el nombre de Murillo, se prestó para muchas suspicacias (que hoy llamaríamos problemas de derechos de autor, aunque en ese entonces no tenían implicaciones económicas, pues no existía una legislación que los reglamentara).

11 El turmequé o tejo es un juego heredado de los chibchas, los pobladores nativos del altiplano donde se encuentra Bogotá. El juego consiste en hacer estallar una mecha de pólvora que está colocada sobre una caja con arcilla. Para esto, los jugadores se ubican a cierta distancia y lanzan un tejo, que es una pieza pesada de metal en forma de disco. El ganador, por supuesto, es el que haga estallar más mechas, mientras quien pierde usualmente paga por las cervezas consumidas durante el partido.

12 Hay que notar que Alejandro Wills, el compositor de "Tiplecito", no lo denominó "bambuco" sino "torbellino". El término torbellino se usa mucho en Colombia para designar piezas musicales de tempo rápido, aunque hay un género tradicional en la región de Vélez (Santander), que tiene unas características particulares.

"Al juego de turmequé se le busca la procedencia ateniense, quizás del siglo de Pericles".

ESCENA CHIBCHA -POR RENDON




La caricatura hace evidente la persistencia del prejuicio colonial pero, sobre todo, muestra que la lucha entre músicos académicos y músicos populares no se había quedado restringida a los salones del Conservatorio Nacional, sino que había tenido bastante resonancia entre la opinión pública bogotana. La burla también sugiere que para los mismos intelectuales, los argumentos que defendían la pureza racial de las prácticas musicales estaban empezando a volverse obsoletos, y que ya se comenzaba a evidenciar que existían conflictos de clase alrededor de la música.

### Problemas de trascripción: el bambuco urbano se resiste a ser civilizado (1940-1950)

Para finales de los años cuarenta, diferentes grupos se habían apropiado del bambuco, generando importantes transformaciones en la manera como éste era percibido y catalogado. Al comienzo de la década, los prejuicios que habían inspirado la aversión de Vidal por la música de producción masiva habían desaparecido, casi completamente, debido a la gran aceptación social de medios de comunicación, como la radio. La radio se había convertido en parte de la vida diaria, y en un importante patrono para los músicos, y casi

que cualquier intérprete que quisiera sobrevivir en la nueva economía de mercado tenía que participar en grabaciones y programas radiales. El repertorio de los llamados duetos bambuqueros comenzó a hacer parte de la programación radial; de esta manera, podemos decir que el bambuco urbano se convirtió, finalmente, en un género de *popular music*. Otro signo de la recepción favorable del bambuco entre la clase media profesional de la época es que la gente de la radio (periodistas del espectáculo y comentaristas de discos, como Camilo Correa y Hernán Restrepo Duque) comenzó a liderar la promoción de la música popular nacional. Habría que resaltar, además, que el primer investigador musical que estuvo activo en el país, el musicólogo autodidacta, Andrés Pardo Tovar, surgió y desarrolló su trabajo dentro de este círculo de gentes de la radio, y no dentro de la academia.[13]

Aunque muchas cosas sucedieron alrededor del bambuco en esta época, voy a referirme aquí sólo a una: la controversia que por entonces suscitó el problema de la trascripción del bambuco. Ya habíamos dicho que, a comienzos del siglo, Morales Pino había trasladado varios géneros tradicionales andinos al papel. Sin embargo, el ritmo de bambuco no parecía encajar bien dentro de ninguna métrica: aparentemente el rebelde bambuco se resistía a ser fijado por escrito. Éste era un problema grave, puesto que a través del medio escrito se hacían arreglos orquestales para la radio pero, sobre todo, porque los discos de música nacional popular todavía se grababan en el extranjero, por falta de una industria local. La única manera de grabar un bambuco era enviar la partitura a los estudios de grabación de Argentina o México para que los músicos lo pudieran interpretar; pero, ¿cómo podían hacerlo si el bambuco no suena como se escribe? En 1943, Luis Miguel de Zulátegui, compositor y crítico musical de la revista radial *Micro*, de Medellín, se comprometió a resolver el problema. A través de las páginas de la revista, Zulátegui convocó a los músicos a una encuesta para que enviaran sus propuestas de trascripción del bambuco. Una vez se llegara a un acuerdo, pensaba Zulátegui, el gobierno debía establecer la norma por decreto. A pesar de su buena disposición para abrir el diálogo, al cabo de un año sólo un músico, el compositor de música erudita, Jesús Bermúdez Silva, envió su comentario a la revista.

A primera vista, y dejando de lado lo absurda que resulta la idea del decreto, la falta de participación en la encuesta de Zulátegui puede parecer un gesto de apatía y descuido por parte de los músicos tradicionales. El asunto, sin embargo, tiene mucho más de fondo. En primer lugar, el problema estaba en que la pregunta inicial estaba mal formulada. Por la manera como estaba articulada, a través de un complicado cuestionario de nueve puntos, lleno de terminología especializada, era muy difícil que la pregunta pudiera ser entendida por aquellos músicos que no tuvieran una formación académica sólida. Pero, ¿cómo podían tenerla los intérpretes de bambuco,

[13] Hay que decir, sin embargo, que en los años sesenta Pardo Tovar tuvo una cátedra en la Universidad Nacional de Colombia.

si todavía tenían dificultades para que el Conservatorio los aceptara como estudiantes? En segundo lugar, la respuesta requería de una reflexión para la cual simplemente no existía un marco epistemológico de referencia. Voy a ilustrar este problema a través de la trascripción, usando el ejemplo clásico del bambuco de Morales Pino, "Cuatro Preguntas".

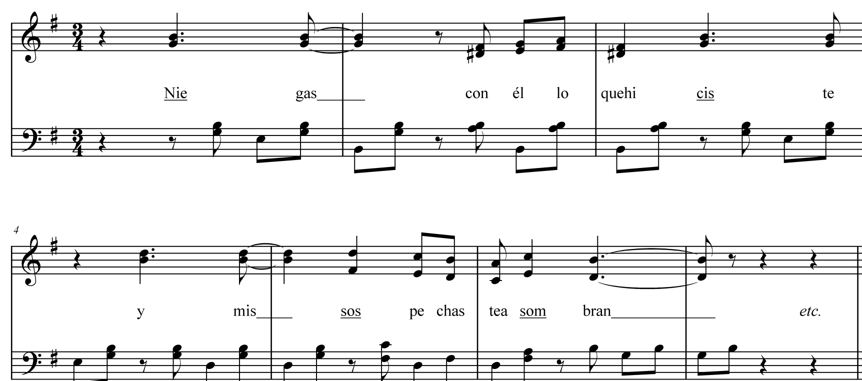



Figura 1

El ritmo del bambuco se caracteriza por el uso de la sesquialtera, común en otros patrones rítmicos latinoamericanos, que puede ser escrita tanto en un compás de 3/4 como en uno de 6/8.[14] Pero a diferencia de patrones rítmicos similares, como el del son jarocho, el problema de la trascripción no se resuelve con la simple alternación de ambas marcaciones métricas. La dificultad surge de la coexistencia de dos sistemas de acentuación, que se evidencian en que los finales de las frases y las articulaciones de la melodía (que coinciden con los acentos del texto cuando se trata de un bambuco-canción) raramente coinciden con los acentos del bajo y con el cambio armónico. Esto se ve claramente en la figura 1, en donde tenemos la trascripción para piano, original de Morales Pino, de su famoso bambuco, que data de principios de siglo, en el que la mano izquierda imita el golpe del tiple. A primera vista no parece muy claro por qué el compositor escogió la métrica de 3/4: los acentos del texto (que aparecen subrayados) no caen sobre el primer tiempo del compás (donde está el acento principal), y el cambio armónico se da a mitad de camino entre un compás y otro. La lógica de esta trascripción reside en el acento que recibe la línea del bajo en la primera corchea de cada compás. Esta manera de escribir es poco obvia y muy difícil de leer para alguien que no tenga familiaridad con la tradición oral. El mismo periodo musical es mucho más fácil de leer, si se trascribe en 6/8, como lo muestra la figura 2.

14 Estas métricas se diferencian en la manera de agrupar un grupo de seis corcheas: pueden estar organizadas en tres grupos de dos (3/4), o en dos grupos de tres (6/8). Eso quiere decir que en algunos compases se perciben tres pulsos, y en otros dos, o que ambas acentuaciones funcionan simultáneamente en un mismo compás.

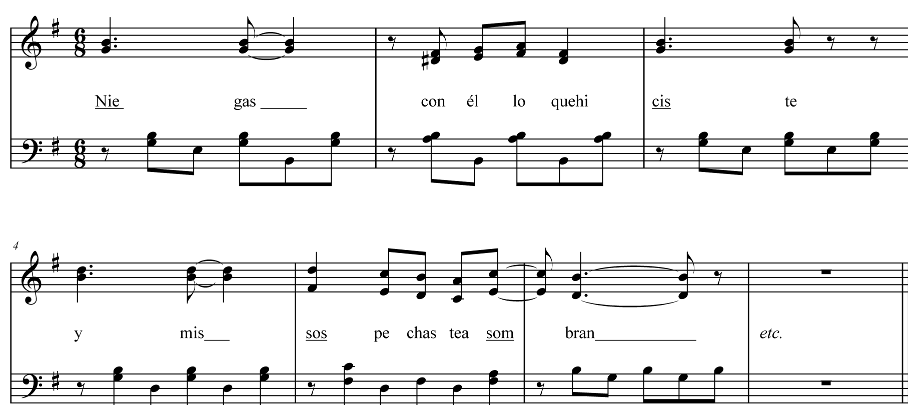



Figura 2

En este caso, el acento del texto cae en el tiempo fuerte en los compases 1, 3 y 5, y el cambio armónico está contenido dentro de cada compás. Sin embargo, el bajo nunca cae sobre un tiempo fuerte, lo que puede hacer que el ritmo se sienta un poco “cojo”, debido a que nunca se produce una sensación clara de anclaje. Es tarea del intérprete aprender a sentir el vacío que queda en el primer tiempo y la energía contenida que producen los acordes percutidos en los tiempos débiles, que es lo que yo llamaría, sentir el ajuste de la síncopa. Como explica el bandolista e investigador Manuel Bernal (2004), en el momento de la ejecución, es muy habitual que ambas acentuaciones coexistan; a veces los acentos del 3/4 son marcados por la guitarra, indicando unos tiempos importantes para la ejecución de la danza. Es más, en la mitad del performance, es posible que los músicos salten de una acentuación a otra, puesto que entrar y salir sin “caerse” es parte del juego de destreza de mantener la síncopa. Como dice Bernal, no hay una manera de acentuar que sea mejor o más correcta que la otra, simplemente unos bambucos “suenan” bien en 3/4, y otros bien en 6/8; no existe una fórmula única del bambuco; lo que hay es “muchos bambucos”.

Trataré de explicar por qué esta conclusión es posible para Bernal, a principios del siglo XXI, pero no para Zulátegui y sus contemporáneos, más de medio siglo atrás. En primer lugar, la interpretación de Bernal riñe con la pretensión de la ciencia ilustrada de alcanzar una única verdad objetiva, demostrable para todos los casos. La conclusión de esta visión científica ilustrada parece ser que si el bambuco no encaja en un único molde, es porque el bambuco está mal. Pero, ¿qué pasaría si cambiamos nuestro punto de enunciación, si ponemos en tela de juicio el aparataje epistemológico que dice que el bambuco no encaja? En primer lugar, y ya que el problema parece residir en la colocación de los acentos, examinemos con cuidado el concepto europeo de métrica. La métrica se usa para marcar una temporalidad regular, que jerarquiza los tiempos en fuertes y débiles; cada uno de estos

tiempos se subdivide de manera regular, repitiendo las mismas jerarquías. La métrica de la música europea funciona con temporalidades simétricas, dentro de lo que Ángel Quintero Rivera llama una cosmovisión newtoniana, que choca con otras maneras no simétricas de contar y subdividir el tiempo, como las que se encuentran en las claves de la música tropical, de raíces africanas (Quintero Rivera, 1998). Tratando de no caer nuevamente en las interminables controversias acerca del posible origen étnico del ritmo del bambuco, es posible afirmar que su lógica métrica se aproxima bastante a la superposición de diferentes niveles rítmicos, característica de muchas tradiciones musicales africanas.

Concentrémonos ahora en el problema mismo de la trascripción de una música de tradición oral dentro del sistema europeo de escritura musical. Desde los años sesenta, los etnomusicólogos han venido observando que la trascripción, especialmente en el caso de músicas no europeas, es siempre una descripción subjetiva del evento musical. Se sabe, además, que hay maneras diferentes de transcribir, dependiendo de la función que uno le quiera dar a la partitura. Hay trascripciones descriptivas, que pormenorizan todos los detalles de un evento musical en particular, y hay otras prescriptivas, que sirven como guías para la interpretación (Seeger, 1977). En otras palabras, la trascripción es una herramienta muy útil para el análisis y para la interpretación, pero tiene sus limitaciones y no es nunca completamente objetiva. Esta última observación me lleva a señalar los dos aspectos que me parecen más esenciales con respecto a las limitaciones impuestas por una visión europeizante, derivada del academicismo del siglo XIX: la hegemonía de las maneras escritas de conocer, sobre las orales, y el menosprecio que se tiene del cuerpo como vehículo para conocer. Cualquier intérprete sabe que una parte fundamental de aprender a tocar un instrumento está en observar e imitar a su maestro. Para un buen músico es obvio que no todo lo que es fundamental para la interpretación está descrito de manera evidente en la partitura: no lo están las ornamentaciones de la música barroca, ni el rubato (la manera de alterar el tempo de manera expresiva), cuando un pianista interpreta la música de Chopin. El academicismo del siglo XIX quiso fijar absolutamente todo en el papel, pero la música es un arte performativo, que se nutre de la transmisión oral maestro-alumno. Esto me lleva al último punto, y es, a la exclusión de la experiencia corporal como un medio válido para saber y adquirir conocimientos. Cuando el músico aprende a sentir el ajuste de la síncopa en el bambuco, lo hace por medio de las sensaciones que experimenta su cuerpo al tocar o cantar. Por todas estas razones, el hecho de que el bambuco no encaje en el paradigma científico es consecuencia de que el paradigma mismo es insuficiente, limitado e imperfecto.

Hace cincuenta o sesenta años, el cuestionamiento del paradigma no era posible, y probablemente tampoco era una empresa deseable para quienes tenían el control y el dominio sobre el conocimiento. Viéndolo en perspectiva, este análisis explica el por qué, en ese entonces, el conocimiento de la aca-

demia era incapaz de acceder al saber del bambuco, y demuestra, no sólo la dimensión política sino también la dimensión epistemológica de la diferencia colonial. Es interesante señalar que la polémica sobre la manera de transcribir el bambuco ha sido una constante en toda la literatura musicológica que ha tratado sobre este género, en los últimos cincuenta años. La reflexión de Bernal es precisamente un intento por darle, por fin, una conclusión a un largo debate que se ha vuelto absolutamente tedioso. Esto demuestra el profundo arraigo que sigue teniendo la colonialidad en nuestras maneras de saber, entender y asimilar tradiciones musicales que no corresponden del todo a parámetros musicales europeos.

### La pertinencia de la crítica poscolonial para la academia musical latinoamericana

En el relato anterior intenté demostrar cómo, durante la primera mitad del siglo XX, la firmeza de la diferencia colonial impidió que el establecimiento académico colombiano accediera al saber mestizo del bambuco. Por supuesto, la diferencia colonial no fue un problema que atormentara de manera exclusiva al establecimiento musical en Colombia. Investigadores de otras naciones latinoamericanas enfrentaron el mismo dilema, y algunos, incluso, encontraron soluciones que les permitieron estudiar músicas no "puras". En Argentina, por ejemplo, Carlos Vega definió el Folclore como ciencia (1944), basándose en la supuesta ausencia de mestizaje en la sociedad argentina. Su modelo, de tendencia histórica, consiste en trazar las "supervivencias" que se encuentran en el folclor, partiendo de la premisa de que las clases altas de la sociedad son las únicas capaces de crear (las clases inferiores, según Vega, sólo imitan a las superiores). De esta manera, el Folclore sería una manera de reconstruir la historia y la evolución musical de las clases altas (blancas y europeas, por supuesto), puesto que no es posible que haya supervivencias musicales que vengan de las clases bajas o de las minorías étnicas. En Cuba, por el contrario, el ambiente social y político, derivado de la resistencia a la hegemonía norteamericana, permitió que los investigadores enfrentaran el problema de otra manera. En las décadas de los veinte y los treinta surgió el "afrocubanismo", un movimiento político e intelectual que exaltaba la importancia de la tradición africana en la cultura nacional de Cuba (Moore, 1997). Esta postura abrió nuevo espacio político y epistemológico para el trabajo de investigadores, como Fernando Ortiz y Alejo Carpentier.

Es claro que este ejercicio de reinterpretar la historia para encontrar la colonialidad subyacente es una manera de cuestionar las bases de las divisiones disciplinarias entre musicología, folclor y etnomusicología en América Latina. Sin embargo, este análisis no se debería quedar únicamente en evidenciar los prejuicios sobre los cuales se encuentran construidas las disciplinas de investigación musical. En realidad, el reto más importante está en lograr que la crítica a la diferencia colonial vaya más allá de la dimensión política, y empiece

a afectar realmente la manera como las escuelas de música se enfrentan con la investigación y la enseñanza de las músicas no académicas. En otras palabras, ¿cómo acercarse a las lógicas propias de tradiciones musicales ajenas?; ¿cómo aprehender procesos de enseñanza y aprendizaje, basados en la transmisión oral y en el lenguaje corporal?; ¿cómo enseñarles a nuestros estudiantes que la partitura es apenas una representación incompleta del evento musical, y que lo que llamamos "música" es un acontecimiento mucho más rico y complejo?; ¿cómo lograr que el aparato académico acoja e integre otros tipos de conocimiento? No hay respuestas únicas a estos y otros interrogantes, que se desprenden del reconocimiento de la diferencia colonial. Creo, sin embargo, que podríamos encontrar nuevos derroteros metodológicos, si tomáramos en cuenta los planteamientos de Walter Mignolo acerca de la producción de conocimientos fronterizos (Mignolo, 2003). Pensar desde la frontera significa reflexionar y construir desde la conciencia de nuestra posición intermedia, entre el eurocentrismo académico y las culturas tradicionales o populares. El ejercicio realizado arriba, por medio del cual deconstruí el problema de la trascripción del bambuco, es un ejemplo de pensamiento fronterizo. Para ser productivo a un nivel práctico inmediato, más allá de la reflexión teórica e histórica, este análisis debería motivar serias reflexiones acerca de cómo acercarse, aprender, enseñar y transmitir el bambuco dentro del espacio académico. Por supuesto que las músicas tradicionales y populares, como el bambuco, se han producido y reproducido por fuera de las estructuras académicas, pero creo que no sería una exageración afirmar que, en muchos casos han tenido que sobrevivir a la férrea oposición de las mismas. Valdría la pena preguntarnos si el hecho de no incluir estas músicas en la enseñanza que se imparte hoy en día en los conservatorios se debe, no tanto a incompatibilidades de carácter estético sino, más bien, a la inflexibilidad epistémica de las estructuras del conocimiento académico musical.

El principal beneficio de pensar las músicas locales desde la frontera está en las posibilidades que abre este tipo de pensamiento dentro del espacio académico en general: un mundo que sigue estando dominado por aspectos como la hegemonía de la palabra escrita sobre la tradición oral, y la separación entre el cuerpo y la mente en el desarrollo de los procesos cognitivos. La música y las otras artes performativas tendrían mucho que aportar a las otras disciplinas, sobre sus experiencias en estos ámbitos. A un nivel más práctico, el reto de diseñar métodos de enseñanza de músicas no europeas es una manera de incorporar, dentro del discurso académico, lo que los músicos tradicionales han hecho desde hace mucho tiempo de manera intuitiva.[15] Algunas experiencias que han tenido etnomusicólogos con la enseñanza y el aprendizaje de músicas no europeas, en contextos académicos, ya han produ-

[15] Cabe mencionar aquí que ya existen ejemplos de métodos de enseñanza fronterizos —aunque no sean llamados de esa manera por sus autores—, como el trabajo de Leonor Convers y Juan Sebastián Ochoa con la música de gaitas del Caribe colombiano, próximo a ser publicado por la editorial de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

cido reflexiones interesantes, como la colección de textos editada por Ted Solís (2004). Esta colección de ensayos, sin embargo, sigue siendo pensada desde la "otredad" de saberes musicales ajenos a la cultura norteamericana. Es a nosotros, los musicólogos, etnomusicólogos y teóricos de la música latinoamericanos, que vivimos día a día rodeados por la increíble vitalidad de estas músicas tradicionales y populares, a quienes nos corresponde el reto de pensar y crear nuevas maneras de acercarnos a nuestros propios saberes musicales.

## Bibliografía


Bernal, Manuel. (2004). "De el bambuco a los bambucos". En Ana María Ochoa (ed.), *Anais do V Congresso IASPM.* http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html

Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Universidad del Cauca.

_______. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-161). Buenos Aires: Clacso.

Cortés, Jaime. (2004). *La música nacional popular colombiana en la colección 'Mundo al día' (1924-1938).* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes.

_______. (2000). "La polémica sobre lo nacional en la música popular colombiana". En Ana María Ochoa (ed.), *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación para el Estudio de la Música Popular.* http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html

Davidson, Harry C. (1970). *Diccionario folklórico de Colombia: música, instrumentos y danzas.* Vol. 1, 2 y 3. Bogotá: Banco de la República.

Duque, Ellie Anne. (2000). "Instituciones Musicales". En *Historia de la música en Santafé y Bogotá 1538-1938* (pp. 125-148). Bogotá: Fundación de Música.

Euba, Akin. (1999). "Towards an African pianism: Keyboard music of Africa and its diaspora". Unpublished symposium proceedings. Pittsburgh: University of Pittsburgh, Music Department.

Kermann, Joseph. (1985). *Contemplating Music: Challenges to Musicology.* Cambridge: Harvard University Press.

Lander, Edgardo (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Clacso.

León, Javier. (1999). "Peruvian Musical Scholarship and the Construction of an Academic Other". *Latin American Music Review* 20/2, 168-183.

Mignolo, Walter D. (2003). *Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

_______. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Miñana, Carlos. (1997). "Los caminos del bambuco en el siglo XIX". *A Contratiempo,* 9 Noviembre, 7-11.

Moore, Robin. (1997). *Nationalizing Blacknnes: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Nketia, Kwabena. (1962). "The problem of meaning in African music". *Ethnomusicology,* 6, 1-7.

Ochoa, Ana María. (2005). "García Márquez, Macondismo, and the Soundscapes of Vallenato. *Popular music* 24/2 May, 207-222.

_______. (1997). "Género, tradición y nación en el bambuco". *A Contratiempo*, 9 Noviembre, 35-44.

Quintero Rivera, Ángel G. (1998). *Salsa, sabor y control: sociología de la música tropical.* México: Siglo XXI.

Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.

Restrepo Duque, Hernán. (1986). *A mí cánteme un bambuco.* Medellín: Autores Antioqueños.

Romero, Raúl. (2001). "Tragedies and Celebrations: Imagining Foreign and Local Scholarships". *Latin American Music Review,* 22/1, 48-62.

Santamaría, Carolina. (2006). "Bambuco, Tango, and Bolero: Music, Identity, and Class Struggles in Medellín, Colombia, 1930-1953". Ph. D. Dissertation, University of Pittsburgh.

Seeger, Charles. (1977). "Prescriptive and Descriptive Music Writing". En *Studies in Musicology 1935-1975* (pp. 168-181). Berkeley: University of California.

Solie, Ruth. (1991). "What Do Feminists Want? A Reply to Pieter van den Toorn". *Journal of Musicology,* 9, 399-410.

Solis, Ted, editor. (2004). *Performing Ethnomusicology: Teaching and Representation in World Music Ensembles*. Berkeley: University of California Press.

Van den Toorn, Pieter. (1991). "Politics, Feminism, and Contemporary Music Theory". *Journal of Musicology,* 9, 275-299.

Vega, Carlos. (1998) [1944]. *Panorama de la música popular argentina, con un ensayo sobre la ciencia del folklore*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.

Vidal, Gonzalo. (1928b). "Música nacional". *El Heraldo de Antioquia* (Medellín), julio 11, 8.

_______. (1928a). "Música nacional". *Progreso,* 2/36 octubre, 568.

# LAS POLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO Y LA COLONIALIDAD LINGÜÍSTICA Y EPISTÉMICA

*Fernando Garcés*

Este artículo discute las relaciones entre políticas del conocimiento y colonialidad lingüística y epistémica. Su horizonte de reflexión es el espacio andino, intentando pensar dichas categorías desde el lugar campesino-indígena y la lengua quechua/quichua, frente al dogma universalista de la modernidad euro-globalocéntrica y frente al linguocentrismo del castellano y las demás lenguas modernas. Para ello, será necesario plantear y discutir la forma como se ejerce el poder colonial del saber y del decir, en relación con diversas categorías formuladas por la crítica cultural latinoamericana durante los últimos años. Me refiero a la línea de reflexión que tiene como eje central la discusión en torno al eurocentrismo, la colonialidad del poder, la diferenciación colonial y las geopolíticas del conocimiento.

En un clásico artículo, Max Horkheimer (1937) planteaba la distinción entre una teoría tradicional y una teoría crítica. Para este autor, una teoría tradicional trabaja sobre el supuesto de construcción de un *objeto* que permite la actividad teórica pura del sujeto, mientras la teoría crítica parte de la comprensión de que sujeto y objeto de investigación y de reflexión se encuentran marcados por su propia situación histórica y, en tal sentido, sólo es posible un trabajo crítico en la medida en que se plantee explícitamente el interés, "ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social" (Horkheimer, 1998, p. 270). A partir de las ideas de Horkheimer, Castro-Gómez (2000) establecerá la diferencia entre *teoría tradicional y teoría crítica de la cultura*. El filósofo colombiano propone una similar comprensión de las teorías que circulan en torno al concepto de *cultura*. Para ello, nos recuerda que la noción de cultura surge en Occidente sólo en el momento en que el ser humano se ve a sí mismo como constructor de su historia, de su destino y de su porvenir; es decir, sólo cuando el ser humano se sabe no determinado por fuerzas cósmicas o divinas. Ni en Grecia ni en Roma ni en la cristiandad medieval fue posible desarrollar una teoría de la cultura en su versión tradicional, y

menos en perspectiva crítica. Este proceso de teorización cultural emerge apenas en el siglo XVI, con la conquista de América, y se consolida entre los siglos XVIII y XIX. Antes no es posible una noción de cultura, porque tampoco existía esa mirada reflexiva sobre el ser humano como constructor de su mundo y su futuro.

Este ser humano que se piensa a sí mismo como dueño de sí, inaugura, como consecuencia, una concepción cultural en la que se puede definir, elegir y construir un *futuro mejor*. El ser humano, entonces, se autodescubre perfectible. Y es aquí donde surge una visión de los pueblos y las sociedades de tipo clasificatorio: aquellos que manejan un determinado tipo de conocimiento, ética, normativa jurídica, etc., son sociedades o *naciones* que han alcanzado mayor desarrollo cultural; las otras, en cambio, se han quedado atrasadas y en estado de primitividad y barbarie. Siguiendo el parangón tomado de Horkheimer, una teoría tradicional de la cultura se tipificaría por el hecho de naturalizar las construcciones culturales en clave evolucionista, tal como lo hiciera la Ilustración moderna de Occidente. Una teoría tradicional de la cultura se mueve dentro de estos supuestos.[1]

Por el contrario, nos referimos a una teoría crítica de la cultura, cuando pensamos todo el hacer, sentir, pensar y representar de los grupos humanos, en lucha por ganar espacios de legitimidad frente a otros. Y al decir *lucha*, estamos pensando la cultura desde una perspectiva de conflictividad en la que está incluido también quien reflexiona y se pronuncia sobre el fenómeno cultural; es decir, a la manera de la mutua condicionalidad de la relación sujeto-objeto que nos refería Horkheimer. El que reflexiona sobre la cultura, también está atravesado por ésta y representa a uno de los sectores en conflicto y en búsqueda de legitimación de sus espacios, prácticas y representaciones. Una teoría crítica de la cultura enfatizaría, entonces, las contradicciones que son propias de las relaciones culturales, marcadas por el conflicto y la misma contradicción social. En esta concepción, el *reflexionador* de la cultura no es un ser aséptico, ubicado en la distancia, que puede contemplar los fenómenos culturales sin mancharse en ellos, sino que está atravesado por los mismos hechos culturales que estudia, y por ello mismo se encuentra en una situación contradictoria de sujeto-objeto, no siempre separable y distinguible.

Un aspecto sumamente interesante de lo que presenta Castro-Gómez es la referencia a la categoría de *totalidad social*, como algo muy usado por quienes piensan críticamente la cultura. Dice este autor que se trata de un concepto importante, por cuanto nos ayuda a pensar las sociedades no como una suma de individualidades, sino como una realidad cualitativamente diferente de la misma; es decir, una sociedad no es la suma de las voluntades individuales

---

[1] En el capitalismo globalizado contemporáneo podemos reemplazar el término *cultura*, presentado hasta aquí por Castro-Gómez, por el término *desarrollo*, y el concepto seguiría funcionando a la perfección. El modelo clasificatorio de la teoría cultural tradicional es: mundo desarrollado = +cultura, mundo subdesarrollado = 0 cultura o –cultura.

sino algo más que ello, que escapa, incluso, a las subjetividades voluntarias. Sin embargo, más allá de las críticas posmodernas a los metarrelatos, lo interesante del manejo de la categoría *totalidad social* es que, desde la teoría crítica de la cultura, ésta no es entendida en términos ontológicos sino a la manera de una cartografía política; no como un nuevo metarrelato sino como un mapa político útil para la transformación social.

Al hablar de las políticas del conocimiento, quiero ubicarme en esta perspectiva de comprensión crítica del fenómeno cultural, en la que mi lugar de producción discursiva intenta cartografiar políticamente —antes que definir ontológicamente— un tipo de construcción de la realidad, en referencia a los ámbitos en los que se mueve el poder del conocimiento y de las lenguas. No intento hacer una descripción del ser ontológico de las relaciones entre lengua, conocimiento y poder, sino cartografiar mi propia percepción sobre dichas relaciones, inmersa en las contradicciones y conflictividades a las cuales hace referencia Castro-Gómez. En tal sentido, mi propio pensar y mi propio decir serán, no sólo una práctica de construcción textual empeñada en *contener* ideas teóricas sobre el tema, sino también un enunciado realizativo,[2] que en la misma escritura se mueve en un juego de prácticas de poder y de toma de posición ante tal realidad. No es, entonces, una práctica cultural aséptica, sino contradictoria, en búsqueda, y de carácter político. Se trata de una toma de postura marcada por mi propia subjetividad e historia: un intelectual blanco, macho, hispanohablante, lleno de contradicciones, pero en esfuerzo de inserción en un proceso de aprendizaje marcado permanentemente por la crisis, la ruptura y la afectación de la relación con otros y otras desplazados y desplazadas en el decir y en el saber. Queremos pensar esta comunicación desde la situación límite del sabernos parte de un espacio de poder, pero en permanente confrontación de uso y reflexión con otras formas de saber, de pensar, de decir y de callar.

## Eurocentrismo y subalternización de lenguas y conocimientos

Como se sabe, varios autores han reflexionado sobre el carácter eurocéntrico que marca nuestro horizonte cultural.[3] Y aunque mucho se ha discutido sobre la validez del término en la configuración geopolítica actual del capitalismo, sus planteamientos básicos son insoslayables al momento de pensar los procesos de subalternización lingüística y epistémica.

Por eurocentrismo entendemos tanto un proceso histórico como una forma de operar intelectualmente y de construir nuestra realidad social. Dussel se

[2] En el sentido de *performance*, tal como se suele usar en la pragmática lingüística a partir de Austin, esto es, un tipo de enunciado que *hace cosas cuando dice*. Sobre este concepto, véase Brigitte Schlieben-Lange (1987 [1975], pp. 43-49).

[3] Véase, por ejemplo, Samir Amin (1989); Fernando Coronil (2000, pp. 87-111); Enrique Dussel (1993; 1998; 1999, pp. 147-161; 2000, pp. 41-63; y 2001, pp. 57-70); Edgardo Lander (1999, pp. 45-54); Aníbal Quijano (2000, pp. 201-246) y Comisión Gulbenkian (1996).

ha esforzado por mostrar cómo se dio el proceso mediante el cual Europa pasó de ser, en el siglo XVI, el patio trasero de los sistemas interregionales vigentes en el momento, para convertirse en el centro del nuevo sistema-mundo forjado a partir de la conquista de América. La exposición central hace referencia a que, antes de 1492, la Europa central, que luego llegaría a ser el centro del sistema-mundo, no era otra cosa que el extremo occidental del centro del más importante sistema interregional protagonizado por la India, el Asia central y el Mediterráneo oriental. Gracias al mal llamado "descubrimiento de América", Europa pudo obtener la ventaja comparativa que le permitió convertirse en el centro del mundo, en el centro del primer y único sistema-mundo que ha existido hasta ahora (Dussel, 1998, pp. 51-52).

Es mediante este mecanismo que una particularidad se vuelve uni-versalidad,[4] anulando, desplazando y segregando las otras particularidades. El poder económico y político que logra acumular Europa, a partir del siglo XVI, le permite imponer su *habitus* como norma, idea y proyecto uni-versal para todos los pueblos del mundo. Ello ocurre en el plano económico (su economía, la europea capitalista, se torna el único modelo económico), político (su forma de gobierno, el representativo republicano democrático, se torna el único modelo político válido), religioso (su religión, el cristianismo en sus variantes, se torna la religión verdadera), epistémico (su forma de conocimiento, el pensamiento moderno racional, se torna el único medio y fin del saber), lingüístico (las lenguas europeas, derivadas, sobre todo, del latín y del griego, se tornan las únicas en las que es posible expresar el conocimiento verdadero y válido), y en muchos otros.

Para lo que me propongo, me interesa resaltar cómo se dio, de esta manera, un proceso de subalternización de todas las demás lenguas y saberes que quedaban fuera del horizonte interpretativo europeo. Ello se inaugura en el mismo momento de la conquista de América. Los conquistadores interpretan el *Nuevo Mundo* según sus propios parámetros; convierten en criterio único su reducido criterio. Y empieza así el proceso clasificatorio de lo ontológicamente aceptable y rechazable: los indios no tienen religión sino supersticiones, los indios no hablan lenguas sino dialectos, los indios no son hombres sino homúnculos, etc. Este eurocentrismo, constituido a lo largo de un proceso que va del siglo XVI al XIX, marca, al mismo tiempo, el nacimiento de aquel fenómeno tan discutido llamado *modernidad*. El fenómeno llamado *modernidad* está íntimamente relacionado con el acontecimiento del encontronazo de Colón con Abya Yala.

Como se sabe, Colón murió pensando que había encontrado la ruta a las Indias tras el camino del sol poniente. Será Américo Vespucio quien por

[4] Insistiré permanentemente en escribir *uni-versal* y *uni-versalidad* debido a la evocación etimológica que implica: un verso, un discurso —y sólo uno— que desplaza todos los demás; en este sentido, nada más apropiado que el término para hacer referencia al desplazamiento de la palabra y del saber a los que fueron sometidos los pueblos periféricos de la modernidad colonial eurocéntrica.

primera vez tendrá una mirada total del mundo. Y en este hecho se funda el fenómeno denominado *modernidad*. La modernidad no tiene su origen —como se cree habitualmente— en el *cogito ergo sum* de Descartes, sino en el *cogito ergo conquiro*, pronunciado por los heraldos peninsulares dos siglos antes de su formulación. El fenómeno enunciado por Descartes es efecto y no causa de un proceso de racionalización de la vida social, económica y política europea, que se inicia con la conquista de América. Como diría Dussel (1998), se confunde la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (en el siglo XVII) con el *origen* de la modernidad en el siglo XVI.

Cuatro siglos antes que Europa, en el mundo musulmán, por ejemplo, ya había una serie de *avances* "modernos" que dejaban nimia a la bárbara Europa, en ámbitos tan variados como el comercio, las matemáticas, las ciencias, la filosofía y muchos otros. Por ello, afirma Dussel que

> [...] todo, o casi todo, lo que un Max Weber atribuye como factores 'internos' medievales o renacentistas europeos para la génesis de la modernidad, se ha cumplido con creces en el mundo musulmán siglos antes. (Dussel, 1998, pp. 40-41)

Fue así como el conocimiento y las ciencias sociales se fueron construyendo al servicio de la empresa de dominación, conquista y control de Europa sobre el mundo. Sin el desarrollo de un tipo de conocimiento útil para los fines de una maquinaria estatal dirigida a controlar todos los órdenes de la vida social, no hubiera sido posible el proyecto de expansión capitalista.[5] En este proceso de constitución epistémica, que se dio entre los siglos XVI y XIX, se enmarca la estructuración de las ciencias sociales tal como las conocemos hoy.[6] De esta manera se consolidó un modelo clasificatorio de la palabra y su verdad, del saber y del decir, del conocer y su expresión. Lengua y conocimiento, entonces, quedaron marcados, hasta hoy, por dos características ineludibles desde las tramas del poder: un saber y unos idiomas eurocéntricos, y un saber y unos idiomas maquetados en una *matriz colonial* de valoración.

Ejemplos de cómo se constituyeron el saber y el decir eurocéntricos los podemos encontrar en la autoentronización de la filosofía euro-occidental y blanca —yo añadiría *macha*— como *el* saber y *el* conocimiento por excelencia. Basta mostrar el bárbaro, cruel y violento pensamiento hegeliano en torno al desarrollo geo-ontológico del Ser, de la Razón, del Espíritu, de la Ilustración, en el que va asignando a cada una de las regiones del mundo su lugar como forjador de la Historia Ilustrada. Mediante un acto de malabarismo intelectual descarado, Hegel presenta a Europa, y más específicamente a Alemania e Inglaterra, como el centro del *Nuevo Mundo*, gobernado por la razón, y como sede del Espíritu.[7]

---

5 Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola-Rivera (2000, pp. XXVII-XXVIII). Véase también Santiago Castro-Gómez (2000).

6 Ver Comisión Gulbenkian (1996).

7 Sobre el eurocentrismo hegeliano, véanse la presentación y el análisis desarrollado por Dussel (1993, pp. 19-30).

Lo propio se puede decir de Kant, afamado filósofo de la *modernidad*. Tras el pensador brillante y *puro*, tenemos a uno de los fundadores de la teoría racial que clasificó a los humanos en blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos), atribuyéndoles a cada uno características esenciales inscritas en la *naturaleza humana*: los indios americanos carecen de afecto y pasión, nada les importa, son haraganes; los negros, por el contrario, están llenos de pasión y afecto, son vanidosos y pueden ser educados, pero sólo como sirvientes-esclavos; los "hindúes" son pasivos, se les puede educar en las artes, pero no en las ciencias, porque no llegan al nivel de conceptos abstractos. En cambio, según Kant, "la raza blanca posee en sí misma todas las fuerzas motivadoras y talentos" (Eze, 2001, p. 227). No sobra decir que el conocimiento empírico que tenía Kant sobre los pueblos, razas y *culturas* de los que hablaba era pobre, por decir lo menos,[8] al tiempo que se vuelve inseparable de su propuesta filosófica; es decir que la teoría racial no es un tipo de reflexión marginal en Kant, sino que pertenece, de modo íntimo, a su filosofía trascendental (Eze, 2001, p. 250).

Cabe aclarar que me interesa recuperar el término eurocentrismo por su utilidad como referencia histórica, pero que hoy habría que pensarlo desde la perspectiva más amplia del dominio imperial-global del capitalismo. Es decir, no estoy hablando del eurocentrismo sólo como algo que ocurrió *en el pasado*, sino como un proyecto de dominación política, epistémica y económica, hoy en día actualizado mediante otros mecanismos de poder. La denominación de esos mecanismos de poder (occidentalcentrismo, globocentrismo, etc.) no me preocupa tanto como el no perder la mirada sobre el hecho. Se trata de un mecanismo que ha ido acumulando lo *euro*, lo *occidental* y lo *global* como centro interpretativo del capitalismo transnacional que caracteriza las relaciones sociales y económicas actuales.

Una mirada sobre la manera como se rearticula dicho eurocentrismo en el capitalismo global contemporáneo, nos la ofrece Fernando Coronil. Este autor, en un esfuerzo por mostrar la utilidad actual de la categoría *imperialismo*, en el debate contemporáneo, afirma que "una concepción global del desarrollo del capitalismo permite concebir al imperialismo también como un proceso global, no como una etapa superior del capitalismo, sino como una condición de su desarrollo" (Coronil, 2003, p. 11). Sobre la base de esta concepción propone distinguir tres modalidades de imperialismo: colonial, nacional y global:

> Trazando distinciones con brocha gorda, diría que el *imperialismo colonial* consiste en el dominio de un imperio sobre sus colonias por medios fundamentalmente políticos; el *imperialismo nacional* caracteriza al control de una nación sobre naciones independientes por medios predominantemente económicos a través de la mediación

[8] Chukwudi Eze presenta el caso de la convicción de Kant de que los negros, rojos o amarillos nacen blancos, y sólo luego de algunas semanas van adquiriendo su color específico, gracias a la expansión de un aro del color respectivo que rodea el ombligo. ¡Impresionante razón racional moderna! Véase Chukwudi Eze (2001, pp. 229-230).

de su Estado; y el *imperialismo global* identifica al poder de redes transnacionales sobre las poblaciones del planeta por medio de un mercado mundial sustentado por los Estados metropolitanos dentro de los cuales Estados Unidos juega actualmente un papel hegemónico. (Coronil, 2003, p. 12)[9]

Habría que examinar, entonces, de qué modo nuestro conocimiento y la valoración-uso de nuestras lenguas estarían marcados por un horizonte imperial de comprensión, para lo cual nos parece útil recurrir a las nociones de colonialidad del poder (Quijano) y diferencia colonial (Mignolo),[10] que se vienen discutiendo desde hace algunos años en el interior de algunos sectores intelectuales latinoamericanos.

## Colonialidad del poder y diferencia colonial

En síntesis, y coincidiendo con los planteamientos de Dussel ya presentados, Quijano[11] hace referencia a cómo se dio, históricamente, un desplazamiento de los centros de poder, desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, a partir del mal llamado "descubrimiento" de América. El eje geopolítico de dominación cambió con la instauración de colonias europeas en América y, si bien desde comienzos del siglo XIX y hasta mediados del XX se empezó a poner fin al *colonialismo* (con los procesos de independencia política de las colonias), el fenómeno de la *colonialidad* todavía persiste. En este sentido, el concepto de *modernidad* ha ocultado a los cientistas sociales, durante mucho tiempo, la permanencia de una realidad de dominación y dependencia colonial hacia los centros de poder. Como afirma Mignolo (2000, pp. 3-4), bajo el membrete de que "el periodo colonial ha terminado", no se ve que la colonialidad del poder sobrevivió el periodo colonial, dominando el periodo de construcción nacional y manteniéndose activa en la actual situación de colonialidad global.

El proceso inicial de instauración de la colonialidad del poder se dio mediante dos mecanismos indisolubles. El primero se puede atribuir a la práctica de clasificación e identificación social, utilizando la idea de *raza* para poder ubicar al *otro* y a los *otros* como entidades diferentes del colonizador y dominador. Dice Quijano que

[...] esta distribución de las identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada periodo,

[9] La utilidad de esta propuesta, según el autor, es que permite pensar el imperialismo en términos de continuidades-legados y de innovaciones-rupturas: "Desde esta perspectiva, el imperialismo es una categoría que abarca un amplio horizonte histórico que incluye al colonialismo" (Coronil, 2003, p. 12).

[10] Mignolo, en realidad, usa la categoría *diferencia colonial*, probablemente por su traducción desde el inglés. Aunque parezca una sutileza, prefiero hablar de *diferenciación colonial*, que da más cuenta del proceso de clasificación socio-racial al que se refiere Mignolo.

[11] Véase Aníbal Quijano (1999, pp. 99-109; 2000a, pp. 342-386; y 2000, pp. 201-246).

las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género. (Quijano, 1999, p. 102)

El segundo mecanismo de instauración de la colonialidad del poder se ubica, justamente, en torno a las formas de explotación y de control del trabajo que señala Quijano. Como bien muestra Mignolo, en el siglo XVI se inicia "una distribución y clasificación de comunidades humanas sobre la base del principio racial-religioso".[12] Esta clasificación racial se da al mismo tiempo que se daba una nueva distribución del trabajo en la explotación colonial de las Américas, produciendo un tipo de diferencia instaurada de manera colonial. Es decir, la diferenciación colonial se hace visible mediante la configuración y jerarquización racial, por un lado, y mediante la distribución del trabajo, por otro. Por "diferencia colonial" Mignolo (2003, p. 73) entiende "la clasificación del planeta de acuerdo con el imaginario moderno/colonial, representado por la colonialidad del poder"; una energía y una maquinaria que transforma las diferencias coloniales en valores. En tal sentido, la diferencia colonial se articula a la colonialidad del poder mediante aquello que hoy llamamos *modernidad*, la cual, en su práctica y en su racionalización, implica y construye un nuevo ordenamiento epistémico y lingüístico: la subalternidad de conocimientos y lenguas. Ésta apunta a una clasificación y jerarquización de las comunidades humanas, sobre la base de la posesión o no de la escritura alfabética.

Así, mediante el establecimiento de la diferencia colonial, se logró instituir el conocimiento válido y verdadero necesario para mantener y reproducir dichos mecanismos. Lo dicho se expresa, sobre todo, en la reproducción de una colonialidad a nivel del conocimiento y de las ciencias, sobre todo, sociales. Se ha establecido una diferencia de poder que reproduce las condiciones coloniales de dominación, y que se ubica dentro del funcionamiento de las geopolíticas del conocimiento.[13] Así, desde los centros coloniales se canoniza y se valida el conocimiento *legítimo* y las lenguas que sirven para expresarlo. Dada la diferencia colonial y la colonialidad del poder, el conocimiento generado en las periferias coloniales no tiene carácter de conocimiento. De igual manera, las lenguas habladas en dichas periferias no tienen valía expresiva del conocimiento *objetivo*. La diferencia colonial ha constituido al *otro* como un diferente no válido.

La colonialidad del poder y la diferencia colonial son, entonces, categorías políticas que nos permiten entender la estructuración de nuestras sociedades sobre la base de una matriz colonial. Como ya se dijo, la estructuración social en las colonias se dio mediante un proceso de clasificación social, y mediante un proceso de distribución del trabajo. Tres criterios marcaron la

---

12 Véase Walter Mignolo (2000, p. 18).

13 Véase Catherine Walsh (2002, pp. 17-44). Sobre la categoría, *geopolítica del conocimiento*, más adelante desarrollaremos sus postulados.

clasificación social colonial: el de raza, el de clase y el de género.[14] Y estos mecanismos clasificatorios siguen presentes en la actualidad, de tal manera que en Latinoamérica el problema no se trata sólo de ser pobre, sino que la mayor experiencia de exclusión y explotación viene dada por la triple condición de ser mujer, pobre e india o negra. El poder, entonces, asume una forma colonial, más allá de la institucionalidad republicana y democrática de nuestros países. Este hecho, presente en nuestras cotidianidades, ha sido frecuentemente olvidado por los cientistas sociales que analizan la realidad basados en criterios eurocéntricos.

De esta manera, la colonialidad del poder ha creado un tipo de diferencia que es colonial y que permite la reproducción de los mecanismos de subalternización de las poblaciones, instituciones, prácticas, conocimientos, lenguas y saberes, que durante la Colonia ocuparon el último escalón de la pirámide social, se mantuvieron segregadas durante la creación de las repúblicas y continúan siéndolo en la era del capitalismo globalizado.

## Geopolítica del conocimiento y de las lenguas

Hemos de admitir que en el capitalismo contemporáneo los mecanismos de dominación no sólo vienen dados por el funcionamiento de un sistema económico que se pretende mundial e ineludible, sino también por otra serie de mecanismos que permiten la producción y reproducción de dicho sistema, con la colaboración o complicidad de sus implicados. En tal sentido es importante notar cómo otros órdenes de la vida funcionan de igual manera que la economía; específicamente me interesa resaltar cómo existe una distribución geopolítica del conocimiento y de las lenguas. Las lenguas y los conocimientos funcionan como funciona la economía: mediante un sistema valorativo, que clasifica asimétricamente la producción, consumo, distribución y circulación de *bienes*.[15]

Desde esta perspectiva, América Latina resulta una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, que a su vez es un conocimiento fabricado e impuesto por la *modernidad* o por aquello que es fruto de la autodefinición de *modernidad*. América Latina se fabricó como algo desplazado y periférico con respecto a la modernidad: los intelectuales de nuestros países asumieron tal desplazamiento y se esforzaron por ser *modernos*, como si la modernidad fuera el punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder. De tal manera que hay que partir del hecho de que la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente, tiene valor atribuido y un determinado lugar de origen; no existe el conocimiento abstracto ni

14 Véase Aníbal Quijano (2000a, pp. 368-370).

15 Sobre esta tetralogía (producción, consumo, distribución y circulación) y sus interrelaciones-determinaciones, véanse los *Grundrisse* de Marx, en donde justamente toma como punto de partida de su reflexión teórica el tema de la producción. Carlos Marx (1971, pp. 5-20).

deslocalizado. La trampa del discurso de la modernidad es que éste creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario *subir* a la epistemología de la modernidad desde todos los rincones del planeta (Castro-Gómez, 2005; Mignolo, 1999a). Ello se realiza, fundamentalmente, mediante la naturalización de las relaciones y del pensamiento del liberalismo, en dos dimensiones que explican su *eficacia naturalizadora*: por un lado, se establecen sucesivas separaciones o particiones del mundo de lo real y, por otro, se establecen formas de articulación del saber moderno con la organización del poder colonial/imperial. Surgen, así, tres esferas autónomas de la razón: la ciencia, la moralidad y el arte, cada una de ellas con sus especialistas (Lander, 2000).

Tanto el conocimiento como las lenguas pueden ser vistos como bienes que poseen los pueblos pero que tienen distinta valoración, otorgada por los centros de poder a nivel local, regional y global. Así, el conocimiento llamado científico es visto y valorado como *el* conocimiento, y ese conocimiento se vehicula expresivamente mediante ciertas lenguas, todas de origen europeo (el inglés, el alemán y el francés). Quien quiera hacer ciencia, filosofía, conocimiento, tiene que apropiarse de tales lenguas para moverse en dicho espacio de poder. Lenguas como el chino o el bengalí, como el quichua, el quechua, el aimara o el shuar, a lo más sirven para expresar algo de *cultura* y literatura. Es decir que el conocimiento del saber institucional que pasa por el Estado y la Universidad está en las tres lenguas hegemónicas de la modernidad; las otras lenguas, en el mejor de los casos, sirven para la literatura y la expresión cultural de estos pueblos, pero no para hacer ciencia. El conocimiento de las lenguas subalternas (minorizadas, dirían los sociolingüistas) es algo que se puede estudiar, pero no es un conocimiento válido para incorporar como conocimiento paradigmático del pensar y del vivir.[16]

Los datos que presenta Mignolo, al respecto, son interesantes:

> Hay casi cien lenguas que dan cuenta del 95 por ciento de la población del mundo. De estas cien lenguas, doce son habladas por el 75 por ciento de la población. De esas doce, seis son coloniales y, por ende, son las lenguas de la modernidad europea. Su orden según la cantidad de hablantes es: inglés, español, alemán, portugués, francés, italiano. El chino es la lengua más hablada del mundo, por encima del inglés, aunque éste ha gozado del poder de estar acompañado y apoyado por la ubicación geocultural del capitalismo durante el periodo del imperio británico y, en el último medio siglo, en los Estados Unidos. El español, aunque desplazado como lengua relevante de la modernidad (dominado por el francés, el alemán y el inglés), tiene más hablantes que el francés y el alemán. (Mignolo, 1999b, p. 62)[17]

Sin embargo, hay que tener claro que no se trata tanto de un problema estadístico de número de hablantes, sino del "poder de hegemonía de las lenguas coloniales en el campo del conocimiento, la producción intelectual y

[16] Walter Mignolo (1999a, p. 269). Véase, también, Catherine Walsh (2001, pp. 109-118).

[17] Walter Mignolo (1999b, p. 62).

las culturas de conocimiento académico" (Mignolo, 1999b, p. 64). Como Mignolo también ha demostrado,

> [...] las genealogías de pensamiento se dan a través de quienes están en posibilidad de producir conocimiento en un momento histórico, desde un espacio y sensibilidad; desde una lengua particular, porque el conocimiento lo determina, en gran medida, el idioma en que se produce.[18]

El inglés, el alemán y el francés son las tres lenguas de mayor peso de la alta modernidad, y continúan teniendo su hegemonía como lenguas del conocimiento y la literatura mundial. Es importante ver que lenguas bien establecidas gracias al peso de la escritura, como el chino, el japonés y el árabe, no fueron desplazadas por las lenguas coloniales modernas; lo que sí pasó con el quechua, el aimara y el náhuatl, que sufrieron el impacto del latín y el español durante la Colonia (Mignolo, 1999b, p. 63).

Estamos, pues, frente a una colonialidad lingüística que muestra una doble cara: por un lado, la modernidad subalternizó determinadas lenguas en favor de otras, pero, por otro lado, además, colonizó la palabra de los hablantes de dichas lenguas. Es decir, no sólo se subalternizaron determinadas lenguas, sino también la propia palabra y el decir de los hablantes colonizados. La palabra de un quechua-parlante, por ejemplo, aunque se exprese en castellano, siempre será menos valorada que la palabra de un hispano-hablante, sobre todo si es urbano, blanco, mestizo, varón, titulado, etc.; es decir, la valoración de la palabra sigue dependiendo de la trilogía colonial señalada por Quijano: clase, raza, género.

La presencia de la escritura juega un papel importante en todo este proceso de consolidación de la colonialidad del poder y de las geopolíticas de dominación del conocimiento:

> La escritura alfabética [...] está ligada a determinadas lenguas (fundamentalmente el griego, el latín y las lenguas vernáculas europeas que se convertirán en lenguas coloniales) y las lenguas están ligadas a determinar las formas de conocimiento. (Mignolo, 2000, p. 19)

Desde una concepción de la escritura como escritura alfabética, los hablantes de las lenguas andinas no desarrollaron la escritura hasta la llegada de los europeos. Quienes reflexionan sobre el fenómeno escriturario desde esta perspectiva, no dejan de hacerlo teniendo como templete el papel, el papiro, el pergamino, la piel, las tablas y tablillas de madera, las tablillas de arcilla, el bronce o semejantes. La escritura alfabética (occidental), entonces, asume una uni-versalidad, en términos del mismo significado de *escritura*. Pero la escritura, como la propia base de la comunicación, debe incluir todos los ejemplos de templetes con los cuales la voz interactúa para producir sentido.

---

18 Walter Mignolo, en *Nuevas teorías culturales*: entrevista a Walter Mignolo realizada por Álvaro Cano. http://www.uanarino.edu.co/publica/papeles/vol2/nuevas.html.

Recuérdese que la etimología de *texto* viene de 'tejer, tejido'. De tal forma que una primera definición de escritura, en el mundo andino, incluiría todas las prácticas *textuales*: tejido, canciones, bailes, etc. Pero, yendo incluso más allá, la escritura se podría redefinir como el templete de base con el que las vocalizaciones posteriores interactúan dinámicamente. Se trata de invertir la perspectiva etimológica del *texto* para enfatizar la dinámica de vocalizar, de hacer vivir la escritura de base inerte.[19]

En Latinoamérica, la escritura forma parte del ideal modernizador al que buscaban adherirse los intelectuales criollos. Así, el Estado colonial incluye la diferenciación colonial escrituraria como parte de sus prácticas de instauración de la colonialidad del poder. Se recurre nuevamente, entonces, a los criterios de clasificación *racial*: los indios son los analfabetos, carentes de letra y de palabra, y los civilizados son los que pueden hacer uso de la escritura como expresión de razón y como ámbito generador de expresión discursiva. Sin embargo, también es verdad que las poblaciones indias coloniales buscaron mecanismos de apropiación de la escritura alfabética occidental y de filtración de sus elementos culturales. Estos procesos no estuvieron separados de la producción de conflictos que desembocaron en la elaboración de textos, por una parte, alternativos, pero también diglósicos (Leinhard, 1990).

Así, en la Colonia se dio una situación interesante: junto con la estructura de dominación escrituraria que se fue consolidando en América, también fue creciendo una serie de prácticas de resistencia que produjeron una lucha textual. Éstas, a su vez, dieron como resultado la coexistencia de diversos campos simbólicos sobrepuestos. Con el advenimiento de la Conquista, las prácticas textuales andinas comenzaron a sufrir el escrutinio europeo; pero también ocurrió lo propio desde el otro lado: los andinos comparaban permanentemente la escritura europea con las propias prácticas textuales, adaptándolas a sus propias formas de expresión (Arnold y Yapita, 2000).

Desde el mundo andino, lo más probable es que la escritura alfabética produjera tanto temor como asombro. Como ejemplo vale recordar que las diferentes perspectivas sobre el estatus de la escritura habrían sido el nudo central temático del trágico encuentro de Cajamarca, en 1532 (López, 1998, p. 18). Ahí se evidencian dos mundos textualizados de manera distinta: las escrituras sagradas occidentales *vs.* la oralidad y la adivinación andinas. Pero, además, esta interpretación de la doble perspectiva escritural del *encontronazo* de Cajamarca también se da en los dramas de la muerte de Atahualpa, donde se compara el papel con la hoja de maíz, y se comparan los caracteres en el papel con las huellas que dejan los pájaros o con formas animales (Arnold y Yapita, 2000). Por el lado hispano, el encuentro de Cajamarca sirve como justificación para el intento de convertir a la población andina al catolicismo (López, 1998). Por ello se insiste en que los indios no tuvieron escritura, al

[19] Sobre la concepción de escritura y su reconceptualización en el mundo andino, véase Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (2000, pp. 30-36).

tiempo que se admira la función *similar* que cumplen los *khipus* respecto de los libros europeos.

Lo cierto es que una vez introducida la escritura alfabética se da una permanente readaptación mutua de prácticas escriturarias, que van interpenetrándose y sobreponiéndose. Se trata de un tipo de escritura con pervivencias actuales, y que, según Lienhard, "atestigua que entre los dos universos, el de la escritura y el de la oralidad, siempre ha habido zonas de contacto, de conflicto, de intercambio" (Arnold y Yapita, 2000, p. 70). Yo añadiría que se trata, no sólo de dos universos (oralidad y escritura) sino de varios universos, tomando en cuenta la diversidad de prácticas escriturarias caracterizadas no sólo por la alfabeticidad.

Con respecto al tema del uso de las lenguas indígenas como lenguas de conversión, hay que recordar con Cerrón-Palomino que, en términos generales, "el glotocentrismo europeo se manifestaba en un profundo desdén para con las lenguas indígenas, tildadas de primitivas y salvajes, como correspondientes a mentalidades igualmente silvestres e infantiles" (Cerrón-Palomino, 1998, p. 97). Sin embargo, dado el carácter extensivo de las llamadas *lenguas generales* o *mayores*, se recurre a ellas como lenguas de evangelización, priorizando su uso frente al castellano. Por ello, será la Iglesia la más interesada en usar las lenguas andinas como vehículo de conversión, mientras el Estado y la Corona preferirán el salto directo al castellano (Arnold y Yapita, 2000, p. 77). A partir del III Concilio limense se determinará que se escriban doctrinarios, sermonarios, y demás instrumentos de catequización de los indios (Cerrón-Palomino, 1998: 98), iniciando así un proceso explícito de normalización y normatización lingüística.

## La apropiación y usurpación del conocimiento campesino-indígena en tiempos del capitalismo global

Volviendo a la colonialidad contemporánea, lo curioso de estos tiempos de capitalismo global es que los conocimientos indígenas son despreciados en el concierto del uso de las lenguas modernas y del dominio de la máquina desarrollista y cientificista actual, pero, al mismo tiempo, hay un saqueo del conocimiento colectivo de las comunidades campesinas e indígenas del planeta. Es decir, mientras se descalifican, en nombre de la ciencia y el progreso, los saberes y las lenguas de las comunidades indígenas que vehiculan dichos saberes, al mismo tiempo se busca, por una parte, acordar e implementar los mecanismos legales que permitan el saqueo de dichos conocimientos y, por otra, apropiarse de las lenguas que los vehiculan.

Según Martins, la globalización es un movimiento de capital que se desplaza en dos tiempos: el primero es el aumento brutal de la explotación de los trabajadores en todos los lugares del mundo en los últimos 20 ó 25 años, y el segundo tiempo de la danza globalizada es el aumento de la explotación

de las economías dominantes sobre las economías dominadas en el mercado mundial.

> Tanto a explotação dos operários quanto a explotação imperialista não poderiam ter sido aprofundadas se o capital não fosse capaz de se apropriar de novas condições tecnológicas e produtivas para, em seguida, ampliar o crescimiento econômico global. (Martins, 1999, p. 44)

La crisis del capitalismo mundial, que se arrastra desde los años setenta, camina en busca del salto tecnológico, que hoy como ayer le permita superar el estancamiento de la tasa de crecimiento económico. Se le apostó al desarrollo de la informática, y parece que ésta no ha podido dar más de lo que ha dado: recursividad,[20] liberalización de fuerza de trabajo y velocidad operativa.[21]

Dentro de esta configuración de poder mundial, llamada globalización, el desarrollo de la biotecnología y la apropiación del conocimiento colectivo de las comunidades campesinas-indígenas, son apuestas importantes que hoy está haciendo el capitalismo como mecanismo de salida de su crisis. Estamos ante un salto cualitativo en la inserción del saber, vinculada a las relaciones de dominio neocolonial contemporáneas. De tal forma que, ahora, los conocimientos ya no son sólo mecanismos de legitimación del poder, como se postulaba unos años atrás, "sino que inciden *inmediata* y *directamente* en el establecimiento de nuevas subordinaciones y nuevas relaciones de dominio y explotación" (Lander, 2002, p. 73).

Para los diseñadores del orden global, el conocimiento occidental es objetivo y universal, y por tanto digno de protección mediante derechos de propiedad privada. Los otros conocimientos son no-conocimiento, y por tanto son apropiables mediante pillaje o piratería (Lander, 2002). El conocimiento científico/empresarial es *el* conocimiento y por eso hay que protegerlo, esto es, pagar por su uso. Tenemos aquí, entonces,

> [...] uno de los dispositivos más importantes en las tendencias a la concentración del poder y aumento de las desigualdades que caracterizan al actual proceso de globalización. Constituye, por ello, una de las dimensiones más significativas de la geopolítica del capitalismo contemporáneo. (Lander, 2002, p. 74)

El desarrollo biotecnológico, que ha conocido un avance impresionante en los últimos años con la experimentación de la clonación, los transgénicos y el desciframiento del genoma humano, requiere mecanismos legales y de seguridad comercial-económica que le permita actuar con plena libertad de acumulación. Ese marco legal y de seguridad de acumulación se viene dise-

---

[20] La idea de recursividad la he tomado del lenguaje matemático, y se refiere a la capacidad de reproducción al infinito de determinadas operaciones.

[21] Entre otras razones, la informática no ha permitido el *salto tecnológico* ansiado por las fuerzas del capital, debido a su difusión y *popularización*, lo cual ha impedido la extracción de plusvalía mediante el monopolio tecnológico (Pablo Regalsky, comunicación personal, 13 de enero de 2004).

ñando desde hace algunos años. Las instituciones y los hitos más importantes son: la firma del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLC) en 1994, la constitución de la Organización Mundial de Comercio (OMC) en 1995, el intento de suscripción del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) entre 1995-1998 y, ahora, el intento de formalizar las negociaciones del Acuerdo de Libre Comercio para las Américas (ALCA). En cada uno de estos acuerdos o tratados internacionales, patrocinados o impuestos por los grupos y naciones de poder a nivel mundial, los rubros referentes a Agricultura y Derechos de Propiedad Intelectual cobran actualmente suma importancia.

No es casual, en este sentido, que en estos acuerdos y tratados se haya ampliado el concepto de Derechos de Propiedad Intelectual: ya no se limitan a aquello que se inventa, sino también a aquello que se *descubre* (Lander, 2002). Como hace algo más de quinientos años, la modernidad colonial sigue descubriendo y conquistando: antes *descubrió* América, esto es, conoció lo que para sí era desconocido, y ese conocimiento se volvió conquista, dominación y acumulación; hoy, *descubre* la diversidad genética, esto es, privatiza el derecho de acceso y uso de la riqueza genético-biológica del planeta. En ambos casos, el conocimiento previo, colectivo, de circulación oral, indígena, no cuenta, no existe; sólo la juridicidad colonial/imperial tiene el poder de crear, de otorgar la facultad de *ser* a la naturaleza, a los seres humanos y a su conocimiento. Es por ello que, en este mapa geopolítico, uno de los componentes de inversión tecnológica de suma importancia que se requiere es el conocimiento de los sectores históricamente excluidos a escala mundial y de sus vocabularios bioecológicos.

Hace pocos años, durante la *triunfante* revolución verde que prometía al mundo la abolición del hambre, se negaba el conocimiento de los indios y campesinos ignorantes, en nombre de un cientificismo moderno que se jactaba de objetividad, precisión y veracidad. En nombre de esa negación, las comunidades campesinas e indígenas se llenaron de misioneros del desarrollo que *les enseñaban* a los indios cómo sembrar, qué semillas usar, cómo aumentar la producción. Hoy, se sigue negando que el conocimiento de los indios sea conocimiento —a lo más llega a ser saber, o etnosaber—, pero por debajo se usurpa, se roba, se saquea el conocimiento de las comunidades. Los conocimientos de los indios no valen para la legalidad escrita, pero sirven para la acumulación capitalista sin freno.

¿De qué manera responden las comunidades tradicionalmente llamadas campesinas e indígenas a esta danza colonial/imperial y capitalista euroglobalcéntrica? ¿De qué manera articulan y rearticulan sus estrategias y subjetividades individuales, colectivas y subalternizadas? ¿Cómo comprender las dinámicas descentradas de los procesos identitarios colectivos latinoamericanos en la colonialidad global? Me parece fundamental intentar responder estas preguntas a fin de ubicar el fenómeno de la colonialidad lingüística y epistémica en el complejo escenario de los forcejeos de poder local/global. Con interés particular, me interesa reflexionar sobre la manera

como resisten, se crean, se recrean y se regeneran los saberes y los decires en la(s) frontera(s), en el límite de los espacios de confrontación, y aún más allá de ellos. Por eso cerraré esta reflexión, acudiendo a las categorías de diglosia y de interculturalidad, como posibilidades de espacios interpretativos de la complejidad identitaria cultural y lingüística.

## Diglosia cultural, lingüística y epistémica

La sociolingüística ha desarrollado el concepto de diglosia, primero, pensando en variantes de una misma lengua y, luego, en distintas lenguas dentro de un determinado territorio.[22] Por diglosia generalmente se entiende la coexistencia conflictiva, dentro de un territorio, de dos o más lenguas, o variantes de lenguas, en condiciones asimétricas de uso y valoración. De esta manera, una de las lenguas en cuestión acapara para sí todos los usos y funciones, mientras las demás restringen sus usos y funciones a los ámbitos doméstico y agrícola.

A la variedad estándar, o superpuesta, se la llama A (alta), y a las variedades regionales, B (bajas). Cada variedad tiene funciones especializadas; por ejemplo, la variedad A sirve para dar sermones en la iglesia o en la mezquita, discursos en el Parlamento, conferencias en la universidad; para informarse de noticias por radio y en el periódico, para escribir poesía, etc. Mientras la variedad B sirve para dar órdenes a sirvientes y trabajadores, para conversar con la familia, amigos y colegas, para la literatura folclórica, etc.

Lo interesante de esta repartición de funciones es que si el hablante de la comunidad en la que se dan estas situaciones no emplea la variedad apropiada, hará el ridículo. Y ello porque todos creen que A es superior a B y, a veces, incluso, niegan la existencia de esta última. Pero, al mismo tiempo, resulta interesante observar que dentro de este esquema de dominación lingüística, los hablantes de B, al estar obligados a usar A en algunos contextos, pueden moverse en uno u otro código, mientras que los que hablan A no pueden hacer lo mismo con B. Sin embargo, en cualquier caso, hay que tomar conciencia de que el fenómeno diglósico se da siempre en términos de adquisición y posición de prestigio de la variedad A, lo cual conlleva, obviamente, a relaciones de tensión y conflicto con las otras variantes involucradas.

Este esquema sobre cómo funciona la diglosia y cómo permite a los grupos lingüísticamente subalternos moverse estratégicamente de un lado a otro en el escenario social, ha motivado a Lienhard a traspolar el concepto al ámbito cultural en general.[23] Este autor propone extender el uso del concepto de

---

22 Para esta sección tomo como base la síntesis del desarrollo conceptual del término que ya he realizado en otro lugar. Véase Fernando Garcés (2002, pp. 12-15). Para un estudio más amplio del concepto y alcances del término diglosia, se puede consultar Xavier Albó (1998, pp. 126-155; y 1999); Robert Cooper (1989); Joshua Fishman (1995); Yolanda Lastra (1992); Luis Enrique López (1988) y Aurolyn Luykx (1998, pp. 192-212).

23 Martín Lienhard (1996, pp. 57-80) y (1990, pp. 92-115).

diglosia, de mucha utilidad en el campo de la sociolingüística, a todo tipo de interacción cultural. Para él, la fuerza de la categoría diglosia reside en que ésta pone su atención en las prácticas comunicativas antes que en la o las lenguas como objeto. De igual forma, en las interacciones culturales, Lienhard considera que hablar de diglosia cultural puede resultarnos comprensivamente más útil que los intentos realizados con categorías como *mestizaje*, *hibridismo*, *integración*, *sincretismo*, *heterogeneidad*, *aculturación*, etc., ya que nos permitiría ver las prácticas culturales antes que los objetos culturales.

Los tres grandes paradigmas interpretativos del funcionamiento de los procesos y resultados de interacción cultural en América latina que han dominado durante el siglo XX son el mestizaje, la aculturación y el pluralismo cultural (Lienhard, 1996). Sin embargo todas ellas están marcadas por un discurso teleológico, y todas ellas apuntan a una inevitable homogeneización cultural.[24]

Por el contrario, el paradigma diglósico es

> [...] un instrumento excelente para observar los procesos lingüísticos en una situación de tipo colonial, caracterizada ante todo por el enfrentamiento radical entre normas metropolitanas y autóctonas. Su interés, sin embargo, va mucho más allá de las cuestiones puramente idiomáticas. A raíz de la analogía que hay entre prácticas verbales y otras prácticas culturales, resulta altamente tentadora la extensión de este paradigma a los lenguajes no verbales. (Lienhard, 1996, pp. 73-74)

Lienhard pretende mostrar la utilidad del paradigma diglósico en términos de des-esencialización de identidades; es decir que con este instrumento comprensivo podemos desarrollar un programa de investigación de lo cultural, a partir de prácticas concretas y no a partir del agrupamiento de conglomerados fijos y estables.

Al ver la diglosia cultural como una categoría apropiada para referirse a todo el espectro de interrelaciones culturales asimétricas que caracterizan Latinoamérica, podemos nosotros también echar mano de ella para nuestra reflexión sobre la colonialidad lingüística y epistémica. Si ya hay un amplio reconocimiento de la realidad diglósica que caracteriza nuestra interacción lingüística, deberá aceptarse, de igual modo, la presencia de una diglosia epistémica. Con ello quiero decir que ante la presencia de una variedad de conocimientos y saberes, uno de ellos ocupa un lugar hegemónico de reconocimiento y valoración de bondad ontológica. Este proceso, como ya he mostrado

---

[24] La teleologicidad se atribuye, sobre todo, a los dos primeros paradigmas: al mestizaje lo llama fusionista y a la aculturación la llama asimilacionista; sin embargo, no toca con la misma criticidad el paradigma del pluralismo cultural, encabezado por García Canclini. Nos parece que, por lo menos con las últimas versiones del trabajo de este autor, hay que ser igualmente radical en la crítica: por un lado, su planteamiento lleva a una biologización de las interacciones culturales, al *hibridizarlas*, y, por otro, ofrece como salida política el ingreso a la ciudadanización global, a través del consumo cultural y de una multiculturalidad democrática, por decir lo menos, ingenua. Véase Néstor García Canclini (1996, pp. 13-40).

antes, es fruto de la constitución de un horizonte colonial y eurocéntrico de valoración y dominación. Por ello, el conocimiento A (el científico, racional, moderno, occidental) subalterniza los otros conocimientos y saberes (B) que apenas llegan, en el mejor de los casos, a funcionar como *etnoconocimiento*, *conocimiento local*, *aborigen*, *indígena*, *originario*.

## Pensar y hablar en el límite: los desafíos de interculturalizar la razón y la palabra

En los últimos años, el término interculturalidad se ha vuelto absolutamente generalizado en el mundo académico y político latinoamericano y andino. Su uso, que ingresó a la circulación corriente del ámbito educativo, a inicios de los años ochenta (Walsh, 2002), se ha extendido hoy a disciplinas y ámbitos tan variados, como el derecho, la lingüística, la sociología, la comunicación y la filosofía.[25] De cara al interés del presente capítulo trataré de precisar algunas de las tendencias que circulan en torno a lo intercultural.

Lo más fácil de encontrar es la tendencia a considerar la interculturalidad como un encuentro de culturas que puede dar paso a una infinidad de relaciones en términos de horizontalidad o verticalidad. Es la versión literal del término: relación *entre* culturas. Una manera cercana de comprender esta tendencia es ver la interculturalidad como cohabitación de culturas, con sus diferencias y sus contradicciones. Para este caso, muchos autores distinguen entre interculturalidad y multiculturalismo, entendido este último como la simple constatación de la existencia de culturas diversas en un determinado espacio, sin hacer referencia a sus mutuas relaciones (Albó, 1999). Para Walsh, la multiculturalidad o multiculturalismo opera en el orden descriptivo, "refiriéndose a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas" (Walsh, 2002a, p. 2). Esta concepción multicultural se inspira en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia hacia el otro; sin embargo, este principio de tolerancia, en realidad oculta la existencia de desigualdades sociales y deja intactas las estructuras e instituciones de privilegio (Walsh, 2001).

Otra perspectiva de comprensión de la interculturalidad tiene que ver con el énfasis de centrarla en el ámbito de las actitudes con las que se da la interrelación cultural: "La interculturalidad se refiere, sobre todo, a las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural, a sus miembros o a sus rasgos y productos culturales" (Albó, 1999, p. 84). En tal sentido, se puede distinguir entre una interculturalidad *negativa* y otra *positiva*, las cuales a su vez pueden darse a

[25] Sería imposible ofrecer aquí una mirada panorámica de las reflexiones en torno a la interculturalidad. A manera de ejemplo de la vastísima literatura en el campo, baste decir que en el Centro de Documentación de Abya Yala (Quito) existen alrededor de 3.000 títulos sólo en referencia a la relación interculturalidad y educación.

un nivel micro-intercultural (en el espacio de la cotidianidad y en referencia a pequeños grupos) o macro-intercultural (en ámbitos amplios de alcance nacional o internacional). La interculturalidad negativa se referiría a actitudes y relaciones que llevan a la destrucción o disminución de una de sus partes, mientras la positiva puede darse en términos de tolerancia o de entendimiento y enriquecimiento desde el intercambio (Albó, 1999).

Una cuarta mirada al fenómeno intercultural es aquella que "se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y 'nacional' " (Walsh, 2002a, p. 3). Walsh plantea que esta concepción de interculturalidad hace referencia, en realidad, a lo pluricultural. Aquí se ve la diversidad cultural de los países como una riqueza que se incorpora al modelo y la estructura política blanco-mestiza, sin cuestionarla ni re-estructurarla. Éste es el modelo, según esta autora, de aplicación más común en Latinoamérica y también en la región andina.

En las perspectivas mostradas hasta aquí, las relaciones *entre* que plantearía el concepto de interculturalidad, se dan bajo el supuesto de mirar lo cultural como entidades fijas, esenciales, como recipientes llenos de cosas que, en el mejor de los casos, pueden importar y exportar elementos de y hacia los otros recipientes-culturas. Me interesa, en cambio, poner como base de la reflexión sobre la interculturalidad una concepción crítica de lo cultural, a la manera como lo entiende Castro-Gómez y como lo presentara al inicio de este capítulo. Es decir, una conceptualización de lo cultural e intercultural, desde una perspectiva *crítica*, no puede ocurrir como encuentro de esencialidades, sino que debe servir como herramienta comprensiva y transformativa de las relaciones sociales, cruzadas por la diversidad y el conflicto. Por otro lado, dicha conceptualización de lo cultural y de lo intercultural implica un *lugar de enunciación* que explicite la posicionalidad del *conceptualizador*, que devele su lugar y su espacio, que evidencie sus propias contradicciones e intereses.

Pero, además, a partir del mismo Castro-Gómez, se puede afirmar que la cultura, mirada desde una perspectiva crítica, ya se ubica como un campo de lucha, de conflictividad, de disputa por la hegemonía; es decir, una teoría crítica de la cultura estaría caminando por la vía de lo intercultural, por lo menos en los términos que veremos en Walsh. Dicha conflictividad (ínter)cultural atraviesa, no sólo a los sujetos que generalmente son *representados* como los directamente implicados en los *problemas* de interculturalidad, sino también a quienes reflexionamos sobre ella y a quienes consciente o inconscientemente nos ubicamos también en ese *entre* conflictivo como lugar político. Teniendo como trasfondo estas ideas en torno a la teoría crítica de la cultura, quisiera pensar la interculturalidad, en estrecha relación con los planteamientos de Walsh, desde las posibilidades de una comprensión situada y política de lo lingüístico y epistémico.

En el caso ecuatoriano, el discurso en torno a lo intercultural surge desde el movimiento indígena, hacia la década del ochenta, como un principio ideo-

lógico y político, en relación con el ámbito educativo. Luego será explicitado en su mismo proyecto político (CONAIE, 1997), y pensado como herramienta de transformación de los diversos órdenes de la vida social. En los últimos años, el discurso en torno a la interculturalidad ha sido apropiado también por espacios estatales e, incluso, incorporado en la Constitución Política ecuatoriana (Walsh, 2002b). Según la misma Walsh, el caso boliviano, curiosamente, habría operado a la inversa: nacida como una propuesta estatal desde el ámbito educativo, también hacia la década del ochenta, en los últimos años han sido los movimientos originarios-indígenas los que se han apropiado de sus implicaciones políticas como herramienta de *negociación* ante el Estado.

Desde la perspectiva que estoy presentando, la interculturalidad "se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía", buscando la concreción de interrelaciones equitativas a nivel de personas, conocimientos, prácticas, desde el reconocimiento del "conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder" (Walsh, 2002a, p. 3). La interculturalidad no hace referencia a un simple reconocimiento o tolerancia de la alteridad, ni a procesos de esencialización de identidades étnicas inamovibles. La interculturalidad hace referencia a prácticas en construcción y de enriquecimiento, en el conflicto y en el forcejeo por lograr espacios de poder. "A diferencia de la multi y pluriculturalidad, que son hechos constatables, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso a alcanzar por medio de prácticas y acciones concretas y conscientes" (Walsh, 2002a, p. 3). Como se ve, el planteamiento de comprensión de lo intercultural en la propuesta de Catherine Walsh es interesante, por cuanto articula las reflexiones surgidas desde la praxis del movimiento indígena ecuatoriano y de otros movimientos sociales con el análisis de la colonialidad planteado líneas arriba.

## Para terminar (de empezar)

La palabra y la razón no tienen su asiento en una matriz uni-versal, esencial y superior. La razón moderna nos ha enseñado a adorar las prácticas y los saberes eurocéntricos y de génesis colonial. A pesar de estos esfuerzos colonizadores, las palabras y los saberes de los otros y otras, arrancados una vez tras otra, vuelven a crecer como la paja del páramo y la hierba del campo. Erradicar la palabra y el saber, hoy como ayer, son prácticas *justas* desde el centro colonial/imperial de poder. En la Colonia se hicieron todos los esfuerzos por erradicar las palabras quechuas, aimaras, puquinas, cañaris y tantas otras; se hicieron todos los esfuerzos por borrar de la memoria los saberes de los *khipu kamayuqkuna*, de los *jampirikuna* y tantos otros. Hoy, la colonialidad global hace todos los esfuerzos por apropiarse de la razón y la palabra *subdesarrollada*; por ello se escrituralizan las lenguas indígenas (para que sus significantes sean quichuas/quechuas pero su razón sea la

de Occidente); por ello se erradica la coca (para que pueda concentrarse la escandalosa riqueza que proporciona su procesamiento: la cocaína); por ello se desprecia el conocimiento de las comunidades (para poder usurparlo mediante el pillaje de las patentes); por ello se silencian los levantamientos, bloqueos y protestas campesinas e indias de los Andes.

Y a pesar de los esfuerzos de muerte, la razón terca y la palabra *janiwa*[26] vuelven y vuelven a crecer. Así lo vieron con lucidez dos pensadores andinos, desde sus lugares distintos, coincidiendo en su análisis, en sus supuestos y en su propuesta desafiante:

> Kay pata chiri jallp'akuna pampas ñuqanchikpata, ñawpa tatakunanchik saqisqanku, kaypi tiyakunchik. Chaytaqri mana chinkaq, mana tukukuq, kunankamapis kawsachkallanchikpuni, kay kikinpi saqisqas, kikinpi wañuq, kikinpi kawsaq. Mana waq llaqtamantachu rikhurinchik, kay kikin llaqtayuq kanchik, qhurajina kanchik mujumanta watanpaq watanpaq kutirin mana tukukuq, qhura jina mana tukukuq kanchik. [Estas pampas de las alturas son nuestras porque las hemos heredado de nuestros mayores y aquí vivimos. Y esto no se pierde, no se acaba nunca y hasta ahora permanecemos de generación en generación. No hemos venido de otros países; somos propios dueños de esta tierra, somos como la hierba que de la semilla retoña año tras año. Somos como la hierba: interminables]. (Vallejos, 1995, pp. 3-4)

> Urku ukshata kuchukpi, kutin wiñakshinami kanchik, shinallatakmi, urku ukshashina, pacha mamataka khatachishun. [Somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer; y de paja del cerro cubriremos el mundo].[27]

Al caminar por esta pasarela en torno a conceptos como eurocentrismo, colonialidad del poder, diferencia colonial, geopolíticas del conocimiento, interculturalidad, diglosia cultural y epistémica, mi esfuerzo y mi intento ha sido uno solo: usar la propia palabra y el propio saber para decir y pensar, con la ayuda de otros y otras, pero desde mi propio lugar. Si la interculturalidad no es un hecho constatable sino un proceso en construcción por prácticas y acciones concretas, como dice Walsh, es necesario esforzarse por reflejar tal realidad también en el lenguaje. Y, entonces, resulta que la *interculturalidad* puede ser entendida más como verbo que como sustantivo, parafraseando la popular canción de Arjona. *Interculturalizar* la razón y la palabra es el camino por el que quisiera andar, no para asimilar, no para contemplar la esencia identitaria del otro/a, no para usufructuar su presencia y su acción; interculturalizar la razón y la palabra como camino de vida desde la confrontación, la crítica, el aprendizaje y la crisis.

En este intento de entender la heterogeneidad cultural de Abya Yala, que resiste a los intentos de homogenizar la diferencia, de modernizar la tradición y de desarrollar el subdesarrollo, pareciera que no funcionan las fórmulas

---

26 *Janiwa* significa, literalmente, 'no', en aimara; en el habla popular boliviana andina es una palabra que se usa, de forma despectiva, para referirse a una persona obstinada y terca.

27 Dolores Cacuango, citada en Raquel Rodas (1998, p. 52). Véase, además, el excelente análisis de este texto de Dolores Cacuango, que hace Armando Muyulema (2001, pp. 351-360).

esencialistas y ontologizantes. Las identidades y las configuraciones culturales se forman, se van formando, en el juego y forcejeo político de definiciones de espacios de luchas de poder. Y en esas luchas se van ganando y se van perdiendo espacios. En esas luchas se tejen sueños, contradicciones y esperanzas.

La razón y la palabra no quedan fuera de esas luchas por ganar espacios de poder. Y esas luchas se dan en la frontera, en el límite, en el intersticio, en el espacio compartido entre los sectores de poder y los sectores subalternos. Por eso, las luchas tampoco son de grupos esencialistas: sólo de indios, negros u oprimidos. También entran en la lucha los aliados o los contrarios de *dentro* y de *fuera*. Si las luchas se dan en esos *entre* espaciales y no esencialistas, quien habla, quien escribe sobre dichas luchas, forma parte también de ellas. Y ahí me ubico yo también, intentando interculturalizarme, tratando de situarme en la frontera conflictiva, marcado por mis propias contradicciones, pero junto a determinadas prácticas, grupos, reflexiones. Junto al límite de mis propias seguridades y de la soberbia de mi propio saber, junto al esfuerzo de nominar y pensar una realidad desde el borde de los *urqus* y desde el *tinku* de los *mayus*.

## Bibliografía


Albó, Xavier. (1998). "Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación". En Luis Enrique López e Ingrid Jung (comps.). Sobre las huellas de la voz. *Sociolingüística de la oralidad y la escritura y su relación con la educación* (pp. 126-155). Madrid/Cochabamba/Bonn: Morata, Proeib Andes, DSE.

_______. (1999). *Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: Cipca.

Amin, Samir. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.

Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. (2000). *El rincón de las cabezas*. La Paz: Umsa, Ilca.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

_______. (2000a). "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura". En Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 93-107). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (2000b). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-161). Buenos Aires: Clacso.

Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola-Rivera. (2000). "Geopolíticas del conocimiento o el desafío de 'impensar' las ciencias sociales en América Latina". En Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales*

*en América Latina* (pp. XXI-XLV). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. (1998). "Las primeras traducciones al quechua y al aimara". En Luis Enrique López e Ingrid Jung (comps.). *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación* (pp. 96-114). Madrid/Cochabamba/Bonn: Morata, Proeib Andes, DSE.

Comisión Gulbenkian. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, coordinado por Immanuel Wallerstein. México: Siglo XXI.

Conaie. (1997). *Proyecto político de la Conaie*. Quito: Conaie.

Cooper, Robert. (1989). *La planificación lingüística y el cambio social*. Madrid: Cambridge University Press.

Coronil, Fernando. (2003). "¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente", versión electrónica proporcionada por el autor.

_______. (2000). "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 87-111). Buenos Aires: Clacso.

Chukwudi Eze, Emmanuel. (2001). "El color de la razón: la idea de 'raza' en la antropología de Kant". En Walter Mignolo (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Buenos Aires: Signo.

Dussel, Enrique. (2001). "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En Walter Mignolo (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Buenos Aires: Signo.

_______. (2000). "Europa, Modernidad y eurocentrismo". En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-63). Buenos Aires: Clacso.

_______. (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad". En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147-161). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

_______. (1993). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya Yala.

Fishman, Joshua. (1995). *Sociología del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

Garcés, Fernando. (2002). *La escritura del quechua como inscripción del discurso oral. Aportes a la política escrituraria del quechua boliviano desde la práctica del periódico Conosur Ñawpaqman*, Tesis de maestría en Ciencias Sociales. Quito/ Cuzco: Flacso.

García Canclini, Néstor. (1996). “Políticas culturales e integración norteamericana: una perspectiva desde México”. En Néstor García Canclini (coord.). *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración* (pp. 13-40). Caracas: CNCA, Flacso, Nueva Sociedad.
Horkheimer, Max. (1998) [1937]. “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
Lander, Edgardo. (2002). “Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 73-102). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
_______. (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Clacso.
_______. (1999). “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 45-54). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
Lastra, Yolanda. (1992). *Sociolingüística para hispanohablantes*. México: El Colegio de México.
Lienhard, Martín. (1996). “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. En José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aguilar (coords.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 57-80). Philadephia: Asociación Internacional de Peruanistas.
_______. (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte.
López, Luis Enrique. (1998). “Literacidades y Educación Intercultural Bilingüe en la subregión andina”. *Lengua y cultura mapuche,* 8, 9-47.
_______. (1988). *Lengua.* La Paz: Unicef.
Luykx, Aurolyn. (1998). “La diferenciación funcional de códigos y el futuro de las lenguas minoritarias”. En Luis Enrique López e Ingrid Sichra (comps.). *Sobre las huellas de la voz. Sociolingüística de la oralidad y la escritura y su relación con la educación* (pp. 192-212). Madrid/Cochabamba/Bonn: Morata, Proeib Andes, DSE.
Martins, José. (1999). *Os limites do irracional. Globalização e crise econômica mundial.* São Paulo: Editora Fio do Tempo.
Marx, Carlos. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
Mignolo, Walter. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal.
_______. (2000). “Diferencia colonial y razón post-occidental”. En Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (1999a). “Interculturalidad desde la perspectiva de los estudios coloniales y postcoloniales”. En *Seminario Andino. Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones* (pp. 21-41). Cochabamba: Ceidis.
_______. (1999b). “Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 55-74). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
Muyolema, Armando. (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En Ileana Rodríguez (ed.). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos. Contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad* (pp. 327-363). Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
Quijano, Aníbal. (2000a). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*, 6, 2, 342-386.
_______. (2000b). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
_______. (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 99-109). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
Rodas, Raquel. (1998). *Dolores Cacuango Mama. Wiñay kawsay yuyashkami.* Quito: MEC-GTZ.
Schlieben-Lange, Brigitte. (1987) [1975]. *Pragmática lingüística.* Madrid: Gredos.
Vallejos, Fermín. (1995). *Tata Fermin yachaq. Inti k’anchay jna yachayniyki qhipakuchkan.* Cochabamba: Cenda.
Walsh, Catherine. (2002). “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp. 17-44). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
_______. (2002a). “La problemática de la interculturalidad y el campo educativo”, ponencia presentada en el Congreso de la OEI *Multiculturalismo, identidad y educación*, 16 de abril.
_______. (2002b). “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades* (pp. 143-164). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
_______. (2001a). *La interculturalidad en la educación.* Lima: Dinebi.
_______. (2001b). “¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano”. En

Pablo Dávalos (comp. y ed.). *Yuyarinakuy. Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos* (109-118). Quito: ICCI, Abya Yala.

# LECTURA NO EUROCÉNTRICA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES LATINOAMERICANOS
## Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad

*Juliana Flórez-Flórez*

La literatura de la acción colectiva considera los años ochenta como el punto de inflexión a partir del cual quedaron plasmados los retos que, desde los años sesenta, diversos movimientos venían mostrando respecto a los límites de la modernidad: la fragilidad de la idea decimonónica según la cual hay una separación absoluta entre las esferas económica y política, evidente con las protestas contra gobiernos descaradamente corruptos; la devastación de un planeta industrializado, denunciada por las redes ecologistas; o, por último, el eufemismo de llamar universales a los Derechos del Hombre, claramente demostrado por las luchas feministas. Desde cualquiera de estos frentes, y muchos más, el pensamiento moderno quedó profundamente cuestionado por las reivindicaciones colectivas. Desde entonces, la *crisis de la modernidad* pasó a ser un elemento clave para comprender el contexto de la acción colectiva contemporánea. A su vez, el punto de inflexión de los ochenta, supuso la operación inversa. En la medida en que los movimientos re/crean nuevos mensajes y sistemas de acción, redefinen simbólicamente, tanto los problemas como las posibles vías para afrontarlos (Melucci, 1989), y no sólo muestran los límites de la lógica moderna, sino que además proponen alternativas a la misma, desplazando a los partidos políticos y al Estado, en su papel privilegiado en la orientación de la acción social. En términos de Giddens, los movimientos serían los actores llamados a ofrecer pautas para transformar potencialmente las dimensiones de la actual modernidad radicalizada: el capital, el industrialismo, el poder militar y la vigilancia. Así, además de las acciones de los movimientos obreros (frente a la acumulación del capital), habría que estudiar las alternativas que ofrecen los movimientos ecologistas (ante la transformación industrial de la naturaleza), los pacifistas (frente al control militar de los medios de violencia) y los democráticos (ante la necesidad de supervisar y controlar la información) (Giddens, 1990). Desde

este punto de vista, los *movimientos* también son una clave analítica para el estudio de la actual crisis de la modernidad.

Este texto analiza el lugar que la literatura de la acción colectiva asigna a los movimientos latinoamericanos, en su doble condición de actores que cuestionan los límites de la modernidad y, a la vez, ofrecen alternativas a la misma. En la primera parte del capítulo examino cuáles son los argumentos que ofrecen ciertas teorías para cuestionar el potencial de los movimientos de esa región como actores críticos de la modernidad, e incluso, para poner en duda que las acciones colectivas desarrolladas en América Latina puedan llegar a constituirse en movimientos sociales. En la segunda parte, propongo que tales dudas se sustentan en un pensamiento dicotómico, que diferencia y jerarquiza las dinámicas sociales según su mayor o menor distanciamiento de la tradición; una operación moderna que la literatura de movimientos, paradójicamente, debe a las perspectivas críticas de la Ilustración, de las que vienen nutriéndose desde los ochenta, y, más específicamente, a su noción eurocéntrica de modernidad. Con base en la revisión que de este concepto hace el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad, dedico la tercera parte del capítulo a presentar algunas claves interpretativas que cambiarían los términos del debate sobre los movimientos latinoamericanos como actores críticos de la modernidad. Este pretende ser un aporte a la literatura de movimientos sociales de América Latina. Una apuesta que, aun cuando bebe del Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad, no se paraliza deslumbrada ante las exquisitas discusiones que éste abre. Por ello, reservo la cuarta y última parte del capítulo para señalar algunas limitaciones del giro decolonial posibilitado por este programa, recogiendo ciertas discusiones que se han abierto desde la epistemología feminista, respecto al talante androcéntrico de dicho programa.

## Luchas periféricas ancladas en la Ilustración

La doble condición de actores, que por un lado evidencian el agotamiento de la modernidad, y por otro ofrecen alternativas al mismo, dotó a los movimientos sociales de un *carácter reflexivo*. Por un lado, hubo una ruptura definitiva con la idea de la conducta desviada de las *teorías del comportamiento colectivo*, tanto en su vertiente funcionalista (Parsons, Smelser, Olson, etc.), como en la del interaccionismo simbólico de la Escuela de Chicago (Park, Kornhauser y Gurr, etc.). Desde entonces, los y las activistas dejaron de verse como personas influenciables, que tienden a aislarse del orden instituido uniéndose a protestas carentes de un proyecto racional. A su vez, asumir la doble condición crítica de los movimientos respecto a la modernidad, produjo una ruptura con las *teorías del enfoque psicosocial*, con las cuales arrancó formalmente el estudio de las movilizaciones, a finales de siglo XIX; se abandona la idea según la cual los procesos racionales (y privados) del individuo se disipan en el ámbito público de las multitudes, provocando:

estados primigenios (Le Bon), regresivos (Freud) o represivos (Reich), (Balbás, 1994). Reemplazada la imagen de las masas desviadas e irracionales por la de actores reflexivos, hubo un distanciamiento con los *enfoques clásicos*, que privilegian al individuo como sujeto depositario de la racionalidad moderna (Mendiola, 2002). Una segunda consecuencia del punto de inflexión de los ochenta fue haber dejado sentadas las bases para que, durante la siguiente década, se construyera el *nexo entre la acción colectiva y los procesos de globalización*. Al irrumpir la globalización como categoría de análisis, vinculada a la crisis de la modernidad, el estudio de los movimientos gana todavía más complejidad. Éstos son redefinidos como actores que, valiéndose de los procesos de globalización, resisten a los perjuicios que trae consigo la crisis de la modernidad. De ahí que, actualmente, hablemos de *actores críticos de la modernidad globalizada*; actores cuyas acciones complejizan las perspectivas críticas de la razón ilustrada, desarrolladas por autores como Touraine, Lyotard, Vattimo o Giddens.

Ahora bien, ambas consecuencias analíticas son parcialmente válidas cuando de movimientos periféricos se trata. En el caso específico de América Latina, los análisis de la primera mitad de los ochenta estuvieron marcados, sobre todo, por el tema de la 'novedad'. Frente a los estudios que abogaban por el potencial innovador de los movimientos latinoamericanos, en materia de democracia y participación (Slater, 1985; Jelin, 1985; Calderón, 1986), hubo tesis que defendían —y siguen defendiendo— su escaso papel innovador ante las crisis contemporáneas. En líneas generales, el argumento más o menos es el siguiente: dado que el objetivo de los movimientos periféricos es, ante todo, cubrir las *necesidades básicas*, y dado que su principal interlocutor es el *Estado*, se trata de actores colectivos cuyo punto de partida es el de llegada de los movimientos del Norte (Mainwarning y Viola, 1984; Foweraker y Craig, 1990; Lehmann, citado por Foweraker, 1995). El optimismo con el que había empezado esa década se abandona para dar paso al desencanto. Las discusiones —articuladas, más que todo, en torno al tema de la identidad— tienden a concluir que las formas de conciencia política y movilización latinoamericanas (o de otras áreas periféricas de Asia y África) no pueden desafiar los límites del pensamiento decimonónico.

De modo más sistemático, algunos análisis cuestionan el potencial de las acciones colectivas latinoamericanas, ya no sólo para retar los límites de la modernidad, sino también para llegar a constituirse en movimientos sociales. En su sofisticado análisis de la acción política, Laclau y Mouffe (1985) concluyen que la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación, son factores que dotan a las luchas del Tercer Mundo de un único centro; de un enemigo claramente definido y único. Así, a diferencia de las luchas propias de los países del capitalismo avanzado, aquéllas no tienden hacia la creciente multiplicidad de posiciones antagónicas. Por el contrario, sus identidades *apuntan hacia la simple y automática unidad* en torno a un polo popular; una tendencia ausente en Europa desde

finales del siglo XIX. Distinguen, entonces, entre: las “luchas democráticas” propias del centro del sistema, donde las revoluciones democráticas cruzaron cierto umbral, y en las cuales hay una pluralidad de espacios políticos, y las “luchas populares” propias de la periferia, en la cuales ciertos debates tienden a construir la división de un único espacio político en dos campos opuestos. En el primer caso, privaría la “lógica de la diferencia”, que expande y complejiza los antagonismos del espacio político; en el segundo, la “lógica de la equivalencia”, que los simplifica. Asimismo, en el primer caso proponen hablar de una “posición popular” de sujeto “que se constituye sobre la base de dividir el espacio político en dos campos antagónicos, y [en el segundo caso, de una] “posición democrática” […] que es sede de un antagonismo localizado que no divide a la sociedad en la forma indicada” (Laclau y Mouffe, 1985, p. 152).

Por su parte, Touraine es más radical y ni siquiera considera que las acciones colectivas latinoamericanas puedan derivar en movimientos sociales. Según él, la *dependencia económica* y el *intervencionismo estatal* que caracterizan a la región, impiden el desarrollo de acciones dirigidas a cambiar la propia historia. (Recordemos que para ese autor la auto-producción de la historicidad es un rasgo esencial de todo movimiento). De hecho, Touraine concluye que, tras el retorno de las democracias al Cono Sur (Argentina, Chile, Brasil y Uruguay), los movimientos de (toda) la región se abocaron a negociar con los gobiernos dictatoriales, pero no a buscar el cambio. Según él, la poca disposición de los movimientos latinoamericanos para cambiar las tácticas confrontativas —propias de los periodos de transición— por las estrategias de negociación y compromiso requeridas por las nacientes democracias, hizo que su fuerza dependiera más de la habilidad para negociar con el Estado dictatorial que de su capacidad para promover el cambio democrático del régimen (Touraine, 1987). En pocas palabras, son actores que no auto-producen su historicidad. Por tanto, antes que como “movimientos sociales”, habría que considerarlos como “movimientos socio-históricos”, en el sentido de que suscitan procesos de cambio histórico y de desarrollo, orientados hacia la obtención de una mayor participación en el sistema político (Touraine, 1987) o, por el contrario, como “movimientos culturales”, que “ponen el énfasis en las orientaciones culturales de una sociedad, mostrando los sentidos contrarios que los miembros de un mismo campo cultural dan a esta sociedad en función de su relación con el poder” (Touraine y Khosrokhavar, 2000, p. 144).[1]

Siguiendo esta línea, la década del ochenta se cierra con serias objeciones al potencial de los movimientos latinoamericanos: en una región donde todavía no ha terminado de llegar la modernidad, poco pueden hacer sus movimientos para cuestionarla. Sus acciones, si acaso, son para alcanzarla. Estamos, pues, frente a *luchas periféricas ancladas en la Ilustración*; luchas

[1] Un excelente análisis, base del aquí expuesto, sobre las limitaciones de las propuestas de Laclau y Mouffe y Touraine, es el de Arturo Escobar (1997).

que se limitan a cubrir necesidades básicas, ganar autonomía ante el Estado, alcanzar el desarrollo económico, consolidar su débil democracia, etc. Su análisis amerita una excepción. Antes que llamarlas movimientos sociales se las califica como "populares" (Foweraker; Laclau y Mouffe), "sociohistóricas" (Touraine), "culturales" (Touraine y Khosrokhavar), o simplemente como "viejas luchas" (Mainwarning y Viola). Pero difícilmente se les aplica la —entonces en boga— categoría "Nuevos Movimientos Sociales".

*De las identidades colectivas periféricas como alteridades doblegadas*

En años más recientes se aprecia una tendencia similar. Esta vez la ambigüedad descansa en el carácter 'antiglobalizador' de las acciones colectivas periféricas. De hecho, hay una preferencia por calificar como "movimientos de base" a aquellos que, luchando en un mundo globalizado, actúan en zonas periféricas 'concretas' (Escobar, 2005, comunicación personal). Pareciera, como dice Routledge (2003), que en el interés por los movimientos antiglobalización, las redes transnacionales, etc., muchas veces se olvida que la mayoría de estos actores tiene una fuerte base en lugares y luchas concretas.[2] Así, pues, la vinculación a 'lugares concretos' sería otro criterio privativo de una acción capaz de retar los límites de la modernidad. Quizá esta tendencia es deudora de la manera como se ha concebido la índole moderna del contexto global de lucha. Veámoslo en el caso de Giddens, un teórico de movimientos sociales y al mismo tiempo de la crisis de la modernidad.

Según Giddens, la ruptura entre las sociedades premodernas y modernas se produce por el distanciamiento de la tradición. Es decir, cuando el monopolio de la alfabetización deja de estar en manos de unos pocos y la balanza del tiempo ya no se inclina hacia el pasado, la reflexión deja de estar sometida a la reinterpretación y clarificación de la tradición. Se produce, entonces, un profundo cambio en la naturaleza de la reflexión. Ésta se convierte en la sistemática producción de auto-conocimiento de la vida social, en el constante ejercicio a través del cual construimos el mundo. Pero este sociólogo inglés fue muy agudo al indicar que un mayor conocimiento del mundo no supone, sin embargo, su mayor control y estabilidad. Por el contrario, una mayor reflexividad contribuye con su carácter cambiante e inestable. Así, a la metáfora del automóvil cuidadosamente controlado, el autor contrapone el mito hindú del "carro de Juggannath", como figura que representaría mucho mejor el actual carácter paradójico de la reflexividad.[3] Lo que para Giddens caracteriza a la actual condición del saber y de la sociedad en general, es

[2] Por cierto, recuerdo el comentario de un compañero de doctorado, estudioso de los temas antiglobalización, quien —después de escuchar una exposición que presenté sobre las propuestas de desarrollo alternativo de la red Proceso de Comunidades Negras— me dio palmaditas en el hombro diciendo algo así como: "al menos estas cosas valen para lugares como esos". Lo interesante de un comentario por el estilo es lo que condensa y sugiere el indicativo 'esos'.

[3] Como explica Giddens (1990), según este mito, la imagen del Dios bramánico Krichna solía

la *progresiva expansión de la reflexividad moderna a todos los rincones del planeta*. En ese sentido, más que de una condición posmoderna —como diría Lyotard—, Giddens habla de una radicalización de la modernidad, e insiste, por tanto, en su carácter intrínsecamente globalizador (Giddens, 1990). De esta manera, 'modernidad' (radical) y 'globalización' quedan estrechamente vinculadas.

Para el caso que nos atañe, la modernidad radicalizada sería el contexto donde los movimientos se erigen como actores críticos de las consecuencias de la globalización. Pero, ¿qué sucede con los movimientos cuya lucha se basa en la reivindicación de elementos convencionalmente considerados 'tradicionales'? Pensemos, por ejemplo, en la red 'Proceso de Comunidades Negras' (PCN), desarrollada en Colombia desde principios de los noventa. En su lucha han sido estratégicos conceptos tales como: 'lugar', 'comunidad' y 'territorio'.[4] Si seguimos el planteamiento de Giddens para responder a la pregunta antes formulada, el criterio relevante no sería determinar si las demandas del PCN se limitan a cubrir necesidades básicas o muy localizadas. Pueden ser reinterpretadas como parte de necesidades más globales; por ejemplo, conservar la franja tropical rica en biodiversidad que habitan desde hace más de doscientos años. Tampoco sería relevante determinar si su principal interlocutor es el Estado. Ello no excluye la posibilidad de que, a la vez, sus demandas estén dirigidas a otros actores: multinacionales, consumidores del Norte, grupos armados, redes de narcotráfico, etc. Siguiendo la lectura de Giddens, el criterio prioritario sería dónde ubicar la acción colectiva: si *más acá* o *más allá* de la frontera moderna.

Una discusión planteada en estos términos deja en el aire una serie de interrogantes —entre otras cosas— sobre las paradojas que condicionan la construcción de los discursos sobre 'el Otro'. A su vez, este vacío limita la comprensión de ciertos temas en los que la producción de la alteridad juega un papel primordial. Es el caso del estudio de los movimientos sociales, cuyo carácter subversivo depende, parcialmente, de su potencia para desplazar los límites de la alteridad moderna y, por ende, reinventar identidades marginadas. Constatemos el reduccionismo en el que cae este tipo de planteamientos, tomando como ejemplo las hipótesis sobre la emergencia (años ochenta) y consolidación (años noventa) de los movimientos étnicos contemporáneos. De acuerdo con ciertas líneas teóricas, este tipo de movimientos es una continuación de las luchas decimonónicas que llevaron a la constitución de los Estados-nación que hoy conforman Europa occidental. Otras tendencias defienden que los movimientos de esta índole son una prolongación de las luchas etnonacionalistas y de liberación nacional, que emergieron, con fuertes

---

ser sacada en procesión, colocada sobre un carro cuyas ruedas aplastaban a los fieles que de esta manera se sacrificaban a la deidad.

[4] Los principios de lucha del movimiento son defender: 1) la identidad negra, 2) el territorio, 3) la visión propia de futuro, y 4) ser parte de y participar en la lucha de otros pueblos negros alrededor del mundo (PCN, 1993).

tintes de izquierda, en las colonias africanas y asiáticas de los años sesenta y setenta. Por último, hay líneas que entienden el resurgir de la identidad étnica como una nueva expresión del conflicto de clase en el actual contexto de las relaciones Norte-Sur. Contrario a estas hipótesis, Melucci considera que es un tremendo error reducir los movimientos étnicos contemporáneos a una continuación de los precedentes. Para estos —afirma el autor— los grupos étnicos venían definidos por un conjunto de características biológicas hereditarias, una tradición histórico-cultural y formas específicas de organización de las relaciones sociales, así como por la autoafirmación de todos estos elementos comunes. Por el contrario, hoy en día la identidad étnica ha re-emergido como una fuerza autónoma.

> Mientras que otros lazos de pertenencia grupal se han debilitado o disuelto, la solidaridad étnica responde a necesidades identitarias que operan no sólo en el plano material sino también en el simbólico... [Es] como si la identidad étnica proporcionase un espacio simbólico para la expresión de fuerzas conflictivas que van más allá de la condición específica del grupo étnico en cuestión. (Melucci, 2001, p. 102)

El señalamiento de Melucci es crucial, porque permite distinguir los movimientos étnicos conservadores y regresivos de aquellos otros para los cuales la tradición, de ser eminente sustrato ancestral, pasa a ser una posibilidad de elección identitaria, que reduce la incertidumbre en la sociedad planetaria. En este último caso, aunque permanezca atada a lo ancestral, su lucha "canaliza y oculta una necesidad nueva y crucial entre individuos y grupos en la sociedad de la comunicación total: la de existir en diversidad para ser capaces de coexistir" (Melucci, 2001, p. 110). El potencial de estos movimientos radica, por tanto, en la posibilidad de renombrar nuevos problemas que se superponen con viejas discriminaciones. Esto es, reinventar las tradiciones (premodernas) y reinscribirlas a la luz de las actuales posibilidades de reflexividad (que deja la modernidad radicalizada). En todo caso, se trata de un potencial desarrollado en el terreno moderno. Hasta aquí no hay problemas con el planteamiento general de Melucci.

El inconveniente surge cuando el autor asume un carácter distinto y extemporáneo para la acción colectiva de los movimientos periféricos. Aunque considera inadecuada la hipótesis del resurgir étnico como la reaparición del conflicto de clase, bajo otro ropaje, entiende que tal hipótesis "conserva una cierta validez en lo que se refiere a contextos económicos más atrasados" (Melucci, 2001, p. 110). Melucci no justifica muy bien la necesidad de tal excepción. No obstante, lo interesante de su planteamiento es que, de repente, para la periferia queda absolutamente cancelada la complejidad de los procesos de construcción identitaria (¡que el propio Melucci introdujo en el análisis de la acción colectiva!). Para el caso 'excepcional' de las sociedades atrasadas sigue siendo válida una perspectiva estática de la identidad, que reduce la alteridad a un irremediable espacio de *conversión*; a un espacio en el que, tarde o temprano, de ser el Otro se pasará a ser el Mismo. En pocas

palabras, un espacio de *alteridad doblegada*. Dentro de este marco cobra sentido el siguiente planteamiento:

> [...] la profunda penetración del lenguaje estandarizado y cada vez más visual de los media, las inmigraciones y el turismo de masas *amenazan* a las culturas específicas y las aboca a la *extinción*. La enorme diferenciación que producen los sistemas complejos *hace añicos* la homogeneidad relativa y la solidaridad interna de los grupos étnicos, *ya de por sí debilitados* por la industrialización, y los individuos se encuentran a sí mismos *atrapados* en redes de relaciones funcionales y fragmentadas instituidas por las grandes organizaciones [...]. (Melucci, 2001, p. 113)[5]

Según esta perspectiva de una tradición aniquilada y una modernidad aniquilante, pareciera que la acción colectiva de la periferia puede analizarse justo en el momento en el que está a punto de ser 'capturada' por la modernidad. Cuando todavía no ha sido 'tocada' por ella. En este sentido, la hipótesis de las *luchas periféricas ancladas en la Ilustración*, y la construcción que ella requiere del Otro como *alteridad doblegada*, crea el efecto de movimientos atrapados del otro lado: del premoderno. Surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que la hipótesis de ruptura de Melucci —al igual que las de continuidad— sacrifique el carácter procesual de la identidad (étnica), a expensas de mantener en pie la idea de una frontera infranqueable entre lo tradicional y lo moderno?

### *Modernidad eurocéntrica: garantía de la (anti)globalización*

De la revisión anterior llama poderosamente la atención que los argumentos y teorías se basen en las dicotomías modernas: autonomía-dependencia, atraso-desarrollo, local-global, centro-periferia, etc.; una lógica binaria que jerarquiza las dinámicas sociales, según su mayor o menor distanciamiento de la tradición. Habría que pensar por qué las teorías de movimientos, aun cuando declaran abiertamente su epistemología post-ilustrada, optan por una lógica moderna. En otras palabras, bajo qué supuestos las teorías de movimientos, habiéndose nutrido de las perspectivas críticas de la Ilustración, siguen apelando a las jerarquías modernas.

Sin duda, esta salida de las jerarquías modernas no es un desajuste teórico de la literatura de los movimientos sociales. Mucho menos, un desliz particular de las propuestas antes revisadas. Propongo como *hipótesis* que, antes que a un descuido, la tendencia de las teorías de movimientos a dividir la sociedad en dos entidades nítidamente diferenciadas y jerárquicamente ubicadas (según su mayor o menor distanciamiento de la tradición), obedece a una necesidad de coherencia interna: la de mantener un pensamiento dicotómico que permita tomar a la globalización como el último estadio de la modernidad. En otras palabras, la de sostener la idea de un proceso de globalización, mediante el cual la modernidad, emanada de los centros del

[5] Cursivas mías.

sistema, irremediablemente va capturando las racionalidades tradicionales, que con suma dificultad persisten en las periferias.

Como explica Arturo Escobar, en las distintas vertientes de las perspectivas críticas de la Ilustración, predomina la idea según la cual el proceso de globalización está inextricablemente unido a la actual crisis de la modernidad. Sea porque aquélla significa la radicalización de ésta (en la línea de Lyotard, Giddens, Vattimo o Touraine) o, al contrario, porque la globalización muestra el fracaso del proyecto decimonónico (Virilio), ambos procesos quedan íntimamente vinculados (Escobar, 2003). Se asume, entonces, la idea de un orden (moderno) capaz de devenir universal; un orden que, emanado del centro del sistema, y gracias a la globalización, irremediablemente va capturando las distintas racionalidades que —con dificultad— resisten a este proceso en la periferia. Mantener vigente este esquema supone, entre otras cosas, concebir la modernidad como un proceso totalizador que se extiende desde el centro (moderno) hacia la periferia (tradicional). Habría que analizar, entonces, de qué modo la tendencia de la literatura de movimientos a adoptar un pensamiento dicotómico tiene que ver con la *noción eurocéntrica de la modernidad* que, paradójicamente, aquélla toma de las perspectivas críticas de la Ilustración.[6]

### *La década del noventa: punto de inflexión olvidado en el estudio de los movimientos*

Si tomamos en serio la hipótesis antes expuesta, la siguiente tarea sería incorporar en la literatura de movimientos las discusiones sobre el carácter eurocéntrico de la modernidad y, a partir de ahí, explorar en qué medida cambian los términos de la discusión. A esta tarea han contribuido diversas corrientes, con sus ejercicios de deconstrucción de las dicotomías modernas. Las propias *movilizaciones* son una fuente de este tipo de ejercicios. Por ejemplo, las acciones contra los perjuicios del ALCA no suponen una simple estrategia defensiva u ofensiva ante el poder que, emanado del centro, se impone en la periferia. Son apuestas por consolidar, en estas zonas, modos particulares de alimentación, cultivo, consumo, propiedad, etc., que difícilmente deja intacto el modo de vida de quienes habitan las zonas centrales. En ese sentido, esas acciones constituyen complejos ejercicios que desmontan la tajante separación centro-periferia. Otra fuente de deconstrucción difícil de obviar es la *academia* (ciencias sociales, filosofía y crítica literaria, entre otras áreas). Como veremos más adelante, sus ejercicios ya no serían ‘sobre’

---

6 Esta idea de la globalización totalizadora del centro hacia la periferia queda aún más fortalecida con concepciones etapistas de la posmodernidad, como la de Habermas, que, para el caso de América Latina asume el filósofo cubano, Pablo Guadarrama. Según éste, aquí no se puede hablar de una entrada a la posmodernidad cuando la totalidad de la región todavía no ha alcanzado la modernidad. Al respecto puede revisarse el ensayo: “Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana”, de Castro-Gómez (1996, pp. 15-45).

la periferia, sino 'desde' la periferia (entendida como postura epistémica fronteriza). Por ejemplo, ciertas investigaciones *feministas* ofrecen sólidos argumentos para entender cómo los movimientos de mujeres del Sur —respondiendo a la crisis de los mecanismos convencionales de representación política— amplían el carácter democrático de las prácticas sociales que definen la ciudadanía (Dagnino, 2001; Schild, 2001) y, en consecuencia, redefinen los parámetros de 'autonomía' frente al Estado. Por su parte, la crítica de los *estudios post-desarrollistas* al modelo de cambio ilustrado, y su simplificación de las diferencias Norte-Sur (Mires, 1993; Esteva, 1996; Escobar, 1996, 1997; Rist, 1997; Viola, A. 1999), ha sido sumamente útil para comprender la relevancia que, tanto movimientos de zonas periféricas (ricas en biodiversidad) como de zonas centrales (con desmesurados niveles de consumo), tienen para consolidar el urgente proyecto post-ilustrado de 'reinventar la naturaleza'. Asimismo, ante las controversias que los actuales debates sobre la globalización suscitan al presuponer que el poder reside necesariamente en 'lo global' —y reducir, entonces, lo local a la patética disyuntiva de perecer o adaptarse— (Harcourt y Escobar, 2002), los *estudios culturales* insisten en la necesidad de contemplar el carácter 'glocal', no sólo de los procesos hegemónicos de poder, sino también de las prácticas de resistencia. Por último, menciono las controversias planteadas por las *teorías poscoloniales* y su insistencia en reinterpretar la modernidad a la luz de la experiencia colonial; especialmente, la pretensión moderna de edificar un saber científico, basado en la creación y legitimación de jerarquías coloniales.[7] En los aportes de este último campo me centraré en el siguiente apartado. Por ahora, me interesa insistir en el hecho de que estas corrientes, en su conjunto, nos alejan de la lógica binaria moderna que no pueden sortear, del todo, las teorías críticas de la Ilustración. Es más, en la medida en que estas corrientes cuestionan profundamente las tesis de los últimos años, podríamos considerarlas como *un segundo punto de inflexión en el análisis de la acción colectiva* contemporánea, consolidado durante los años noventa.

No obstante, pese a su importancia, las teorías de movimientos sociales suelen obviarlo. Basta con echar una ojeada a los manuales y textos de corte academicista para constatar el énfasis en los aportes que, durante los

---

[7] Como se sabe, uno de los aportes capitales de dichas perspectivas ha sido explicar el modo como opera el complejo vínculo *modernidad-ciencia*. Mostrar que así como la lógica moderna marcó al proyecto de ciencia, éste, a su vez, consolidó a la modernidad y su episteme como las únicas posibles. A partir de este señalamiento, la modernidad pudo concebirse como una 'máquina generadora de alteridades' (Castro-Gómez, 2000) y, diríamos que la ciencia se convirtió en su principal motor. Ciertamente, este nexo ha sido uno de los principales aportes de las perspectivas post-ilustradas. Sin embargo, hay que reconocer que, con todo y su fuerza crítica, aunque tales perspectivas intuían el carácter colonial del saber experto, no llegaron a articular la relación *modernidad-ciencia-colonialidad* (Flórez-Flórez y Ñáñez, 2004, sin publicar). Mostraron, pues, las dicotomías fundamentales de la modernidad, pero no lograron cuestionar el carácter colonial de las jerarquías que las estructura. Las dinámicas sociales, por ende, siguieron siendo diferenciadas y ordenadas, según su mayor o menor distanciamiento de la tradición.

ochenta, dejaron las teorías críticas de la razón ilustrada (Giddens, Lyotard, Touraine, etc.), en oposición a la escasísima atención puesta en las contribuciones que durante la siguiente década ofrecieron la epistemología feminista, el post-desarrollismo o el giro interpretativo de la cultura, entre otros. Con esto no quiero decir que la literatura de movimientos sociales no haga referencia a esos aportes. Mucho menos que desprecie el valor de la acción colectiva de esas regiones. Son bien conocidas las referencias a la influencia que movimientos periféricos tienen, tanto sobre los movimientos del centro, como sobre sus intelectuales.[8] El problema radica en que los aportes de las zonas geopolíticamente periféricas (sean de sus movimientos y/o de sus intelectuales), generalmente, se incorporan sin que cambien los términos del debate —en este caso, sobre la acción colectiva. Entonces, la urgencia no es denunciar la falta de referencias producidas en o sobre la periferia, ni tampoco reivindicar la producción de un saber 'genuinamente' latinoamericano (proyecto por cierto coherente con la trayectoria que hasta los ochenta siguió el pensamiento crítico de esa región).[9] Mucho más sugerente es tratar de comprender bajo qué supuestos teóricos y epistemológicos las teorías de movimientos mantienen vigente un pensamiento dicotómico que suprime el potencial de las luchas periféricas como actores críticos de la modernidad.

### *Claves del proyecto modernidad/colonialidad para una lectura no-eurocéntrica de la acción colectiva*

Al igual que sucede con otras contribuciones de los noventa, la mayoría de las veces se da por sentado el aporte de las teorías poscoloniales al estudio de

8 El caso del EZLN es paradigmático al respecto. Además de ser un referente para muchos/as intelectuales del llamado Primer Mundo, lo es también para sus movimientos. Por ejemplo, Hardt y Negri (2003) escriben lo siguiente sobre la influencia que el EZLN mexicano ha tenido sobre el movimiento 'Monos Blancos' de Italia: [Este movimiento] "apareció por primera vez en Roma a mediados de los años noventa, en una época de creciente marginalidad de los partidos y de las organizaciones tradicionales de la izquierda italiana. Desde el comienzo, los Monos Blancos proclamaron su no alineación con ningún otro grupo o partido político. Decían ser los 'obreros invisibles' dado que no tenían contratos fijos, ni seguridad, ni base de identificación alguna. Eso era lo que trataba de simbolizar el color blanco de los monos). El desarrollo decisivo de la organización de los Monos Blancos se produjo cuando estos miraron fuera de Europa, a México. Les pareció que el subcomandante Marcos y la rebelión zapatista habían captado lo novedoso de la nueva situación global. Como decían los zapatistas, de lo que se trataba en la búsqueda de nuevas estrategias políticas era de 'caminar preguntando'. De modo que los Monos Blancos se unieron a los grupos de apoyo a la revuelta mexicana e incluyeron entre sus símbolos el caballo blanco de Zapata. Los zapatistas son famosos por su utilización de internet para la comunicación global, pero los Monos Blancos no eran simples zombis de la red, sino que se propusieron actuar físicamente en los planos internacional y global, mediante operaciones que más tarde calificaron como 'diplomacia desde abajo'. En consecuencia, hicieron varios viajes a Chiapas. Los MB formaron parte del servicio de seguridad europeo que escoltó y protegió la histórica marcha de los zapatistas desde la selva Lacandona hasta la capital mexicana [...]" (Hardt y Negri, 2004, p. 306).

9 Para ahondar en este tema se puede consultar la excelente obra del filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez (1996).

los movimientos. Por supuesto que hay referencias a Said, Spivak o Bhabha. Pero no suelen plantearse de manera explícita cuáles han sido las contribuciones de estas posturas al análisis de la acción colectiva. En este apartado precisaremos algunas claves interpretativas que redefinen la noción eurocéntrica de la modernidad y, por ende, interpelan a aquellas teorías que ponen en cuestión el potencial de los movimientos latinoamericanos como actores críticos de la modernidad.

Concretamente, trabajaremos algunas claves que ofrece el *Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad* (en adelante programa M/C) para cambiar radicalmente los términos del debate sobre la acción colectiva desarrollada en América Latina. Dicho programa, desarrollado entre Latinoamérica y EE.UU., bajo la influencia de diversas corrientes críticas, nace con la convicción de dar prioridad a las actuales posibilidades que se están abriendo para hablar desde un "paradigma Otro"; no un paradigma nuevo ni un paradigma maestro, sino un paradigma que permita hablar en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en y desde las historias locales a las cuales les fue negado potencial epistémico y, en el mejor de los casos, que fueron desestimadas por ser 'conocimiento local' (Mignolo, 2000). Esta apuesta del programa M/C puede resultar tremendamente fructífera para los estudios de la acción colectiva si, con Dirlik, recordamos que la literatura de la modernidad radicalizada —fuente de inspiración de dichos estudios— ha usado el 'atraso' y el 'provincialismo' para desvalorizar el concepto de 'lugar' y, por ende, subestimar el potencial de resistencia que pueden tener experiencias desarrolladas en lugares concretos respecto a las dinámicas de poder global (Dirlik, 2002). Veamos, pues, algunas claves que provee el programa M/C para cambiar radicalmente los términos del debate sobre los movimientos latinoamericanos anclados a la Ilustración.[10]

*a. Redefinición espacio-temporal de la modernidad.* Convencionalmente, se asocia el inicio de la modernidad con magnos eventos de la historia europea: el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Francesa, la Ilustración, el Parlamento Inglés o la Revolución Industrial. Así, según Enrique Dussel, el nacimiento de la era moderna se traza siguiendo la secuencia espacio-

10 Muy probablemente, los autores del programa M/C discrepen de mi opción de incluirlos bajo la categoría "poscolonial". En ese sentido no puedo obviar, como indica Mignolo, que: "el concepto de postcolonialidad no es un significante vacío que integra la multiplicidad, sino que esconde, bajo el mismo signo, la diversidad de significantes llenos, llenos de diversas historias coloniales" (Mignolo, 2000:23). Siguiendo este criterio, y como él mismo señala, el sentido de postcolonialidad que maneja este programa latinoamericano, inevitablemente, tiene que diferenciarse del que se está manejando, por ejemplo, en la Rusia actual (vinculado al Imperio ruso y al postsocialismo soviético), así como del sentido más popularizado del ámbito de los estudios postcoloniales de la India británica y de la Commonwealth, los cuales promueven un imaginario colonial que comienza en el siglo XVIII. Sin desconocer lo anterior, no puedo negar que de cara a resaltar las contribuciones de lo postcolonial (latinoamericano) a la literatura de movimientos —propósito del artículo—, por el momento me parece mucho más estratégico aplicar la categoría 'postcolonial'.

temporal: Italia (XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (XVIII), Inglaterra (XVIII). Según el autor, esta secuencia —que toma a la cultura griega como cuna del mundo europeo moderno (y suprime su influencia árabe-musulmana)— es un invento ideológico del romanticismo alemán. Contrario a esta visión, Dussel propone concebir la modernidad desde un sentido mundial. Esto es, entender su constitución, dándole prioridad al momento en el que Europa empieza a tener una centralidad en la configuración del 'sistema-mundo'.[11] Cuando todo el planeta se torna el escenario de una sola Historia mundial, en la cual los imperios o sistemas culturales dejan de coexistir entre sí y pasan a ser concebidos, por primera vez, como las periferias de un solo centro: Europa. Es el momento en el que surge el *eurocentrismo* de una cultura que, como todas, es etnocéntrica, pero que a diferencia de las demás pretende ser universal.[12] Dussel toma 1492 como el momento fundacional de la modernidad. Es a partir de esa fecha cuando Europa, entonces sitiada por el mundo musulmán, se 'convierte' en centro del mundo. De acuerdo con esta interpretación, Portugal y España, y con ellas el siglo hispánico, en vez de ser asociados al decadente fin de la Edad Media, son protagonistas de lo que el programa M/C denomina la *primera modernidad* (Dussel, 2000).

Siguiendo este hilo argumental, diríamos que esta primera modernidad pasa inadvertida para la literatura de movimientos. A las barricadas francesas del periodo revolucionario (1789-1800) y de ciertos episodios que le precedieron; al movimiento luddista (1811 y 1820), que optó por destruir los medios de producción ante la reducción de salarios; a las revueltas campesinas del Capitán Swing (1826-1834), que se negaban a morir con el advenimiento de la ciudad fabril; a las Cooperativas Owenistas (1826-1834) de artesanos que buscan mantener mutualmente el control sobre sus medios de subsistencia; a todas esas y muchas otras luchas europeas, desarrolladas durante el inicio de la (segunda) modernidad, al menos por interés historiográfico, habría que añadir otras que les anteceden y se desarrollan fuera de Europa, como, por ejemplo: el *cimarronismo* de quienes, huyendo de la esclavitud, anhelaron, como Benkos Biohó en el palenque caribeño de San Basilio (1691), formas de vida más dignas para su gente; la rebelión liderada por *Tupac Amaru II* en el Virreinato del Perú (1780); o la *Revolución haitiana* (1804) que dividió la isla La Española en dos zonas, étnica y culturalmente distintas.

*b. La colonialidad como la otra cara de la modernidad.* Una visión desde el 'sistema-mundo' asume que sin los actos irracionales que caracterizaron la conquista y posterior colonización, no hubiera podido alcanzarse la racionalidad emancipadora de lo que comúnmente llamamos modernidad. He ahí,

---

[11] Como iremos viendo, este concepto de Inmanuel Wallerstein (1974) es crucial en la propuesta del programa M/C.

[12] Boaventura de Sousa Santos lo explica magistralmente cuando dice: "todas las culturas suelen creer que sus valores máximos son los que tienen mayor alcance, pero únicamente la cultura occidental suele formularlos como universales... En otras palabras, el tema de la universalidad es un tema particular, un tema específico de la cultura occidental" (Sousa Santos, 2001, p. 173).

según Dussel, el 'mito de la modernidad': la negación de los actos de violencia irracional que contradicen su propio ideal de emancipación vía la razón. Si aceptamos tal mito, hay que reconocer que el "ego cogito" fue precedido en más de un siglo por el "ego conquiro" (yo conquisto) práctico del mundo hispano-lusitano, que impuso su voluntad al indio americano (Dussel, 2000). En ese sentido, el programa M/C concibe la *colonialidad como la otra cara de la modernidad* (Quijano, 2000), aceptando, así, su función ambigua; por un lado, como emancipación, y por otro, como mítica cultura de la violencia (Dussel, 2000).[13] Desde esta perspectiva, si la modernidad ha sido entendida como un irremediable proceso en expansión, es justamente por su naturaleza eurocéntrica. Pero lo cierto es que, desde su misma constitución, ese proceso involucró a las periferias coloniales. Siendo así, ni siquiera vale la pena preguntarse si los movimientos periféricos han alcanzado o no las metas ilustradas. Latinoamérica ha sido parte de la modernidad desde el momento mismo de su constitución; es más, la posición periférica que jugó al inicio de la conformación del sistema-mundo fue crucial para la emergencia y posterior consolidación de la racionalidad moderna.

*c. Dispositivos de "dis-placing" de la modernidad.* Si tomamos en cuenta lo antes expuesto, en vez de intentar averiguar si los movimientos periféricos son o no actores críticos de la modernidad, habría que saber cuáles son las formas concretas a través de las cuales las periferias han sido parte de ella. Asimismo, habría que indagar cuáles son los tipos de crisis de la modernidad, vinculados a las formas de participación colectiva en esas zonas. A esta labor contribuye Arturo Escobar cuando explica que, por su naturaleza, la actual modernidad tiende a generar procesos de "dis-placing", cada vez más difíciles de remediar con los mecanismos de "re-placing" previstos por la misma modernidad. En el caso del Pacífico colombiano, hablaríamos de tres dispositivos de "dis-placing": el desarrollo, el capital y la guerra (Escobar, 2003). Si nos centramos específicamente en el desarrollo como un dispositivo moderno a través del cual, desde 1945, la racionalidad ilustrada se ha arraigado en las instituciones y ciencias latinoamericanas, tenemos que —al contrario de lo que creen las tesis del 'atraso' como impedimento para la consolidación de los movimientos— fue precisamente la imposibilidad del desarrollo y el paradójico aumento de la pobreza que éste trajo consigo, lo que abonó el terreno para la acción colectiva. En esta línea, Arturo Escobar y Sonia Álvarez (1992) plantean que la crisis del desarrollismo, iniciada en Latinoamérica a finales de los sesenta, desemboca veinte años después en un sinnúmero de movimientos sociales cuyo horizonte, muchas veces, fue construir alternativas al modelo de cambio decimonónico. Partiendo del desarrollo como dispositivo moderno, sí sería pertinente preguntar en qué medida los movimientos latinoamericanos subvierten la racionalidad moderna, pero de la modernidad tal y como se instaló en esa zona. Por ejemplo: ¿hasta qué

[13] A este paradigma alternativo que asume la colonialidad, Dussel (2000) lo denomina 'transmodernidad'.

punto el PCN logra cuestionar las políticas desarrollistas (construcción de vías, presas, puertos, etc.) que el Estado colombiano viene implementando desde los años ochenta en la costa pacífica?; ¿qué tan potentes han sido los modelos de desarrollo alternativo propuestos por esa red para contrarrestar las políticas de apertura económica impulsadas por el Estado, allí mismo, durante los noventa (industrias madereras y mineras, camaroneras industriales, megaproyectos turísticos, monocultivos extensos, incluidos los destinados a narcotráfico)?[14] La estrategia del PCN de concebir la biodiversidad como 'territorio, más cultura' le ha permitido, tanto en las negociaciones con el Estado como en las alianzas con los movimientos indígenas, poner en el centro de su lucha las prácticas ancestrales de las comunidades negras. Por ejemplo, tomar la 'lógica del río' como criterio para titular los territorios colectivos (Libia Grueso, PCN, 2003).[15] Tal estrategia podría ser entendida como "tradicional y arcaica", pero también, puede ser considerada como un reto a la definición moderna de los bosques tropicales como 'recurso explotable'; territorio divisible, según los parámetros neoliberales del beneficio económico. Tomando estas claves, podemos seguir la invitación de Escobar y Álvarez (1992) de recordar los años ochenta, no sólo como la "década perdida" en la carrera latinoamericana por el desarrollo, sino también como la "década ganada" en materia de acción colectiva en la región.

*d. Doble gobernabilidad moderna.* Si entendemos la modernidad desde una perspectiva mundial, el Estado moderno también debe entenderse inscrito en un sistema de relaciones mundiales. Siguiendo este criterio, Santiago Castro-Gómez propone analizar los dispositivos de poder desarrollados por los Estados nacionales a partir de una *doble gobernabilidad*: una ejercida *hacia adentro*, por los Estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas; otra ejercida *hacia afuera*, por las potencias hegemónicas, en su esfuerzo por asegurar el flujo de riquezas desde la periferia hacia el centro (Castro-Gómez, 2000). El desarrollo simultáneo de ambas tendencias es palpable si consideramos, con Mignolo (2000), que España representa el comienzo de la modernidad dentro de Europa (con la expulsión de musulmanes y judíos) y, a su vez, el inicio de la colonialidad fuera de ella (con el 'descubrimiento' de América).

Esta simultaneidad suele perderse de vista en el análisis de la acción colectiva. Por un lado, se asume la 'gobernabilidad hacia adentro' cuando se afirma que las movilizaciones responden a la tendencia moderna a homogenizar las

[14] Recordemos, con García-Canclini (1990), que el turismo y el narcotráfico son dos actividades locales, a través de las cuales Latinoamérica se inserta en la red global.

[15] Esta lógica supone una serie de prácticas culturales y actividades económicas interconectadas a lo largo del río (desde su cabecera hasta su desembocadura en el mar). En la medida en que el Estado colombiano, durante el proceso de la Asamblea Constituyente y siendo ignorante del Pacífico, aceptó las 'costumbres' de la gente negra como el criterio para otorgar las titulaciones de territorios colectivos, aceptó también una lógica de propiedad sustancialmente distinta de la privada. Sin darse cuenta fortaleció la concepción del Pacífico como 'territorio-región' (entrevista a Libia Grueso, activista del PCN, 2003).

identidades y garantizar la regulación de la población ('bio-poder'). Pero, por otro, se ignora la dinámica contraria, al olvidar que la homogeneidad (en el sistema) está, parcialmente, garantizada por la tendencia colonial a reproducir jerarquías (hacia las periferias del sistema moderno). Ciertamente, ambos procesos son indisociables. Así lo muestra, por ejemplo, la red 'Papeles para Todos/as' del Estado español (desarrollada bajo formas similares en otros países europeos). En una sociedad que niega su interculturalidad, esta red amplía los parámetros que definen la ciudadanía. Pero, al mismo tiempo, rechaza la clasificación jerárquica de la población mundial, según un criterio racial que reduce el problema de la inmigración a un asunto de mera integración, según si se es ciudadano de tercera clase ('sudaca') o cuarta ('moro').[16] Podríamos decir que la doble gobernabilidad es crucial para comprender en qué punto un movimiento pasa, en términos de las teorías de los *marcos interpretativos* (Tarrow, 1992), de la 'ampliación' de los marcos que dan sentido a la realidad a su 'transformación' profunda.

*e. La colonialidad del poder.* Esta doble gobernabilidad, además, supone ver los mecanismos modernos de poder desde su dimensión colonial. Esto no es hacer una lectura anti-colonial del poder. La idea, más bien, es analizar la colonialidad del poder, entendida como "la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, que tiene origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradera y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecida" (Quijano, 2000, p. 201).[17] Según Castro-Gómez, este concepto "amplía y corrige el concepto foucaultiano de poder disciplinario, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia y de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea" (2000, p. 153). Veámoslo concretamente. Uno de los dispositivos a través de los cuales el poder disciplinario se instala en América Latina es el de las *Constituciones*; ellas contribuyeron a inventar la ciudadanía, a crear un campo de identidades homogéneas que hiciera viable el proyecto moderno de gobernabilidad (Beatriz González Stephan, citada por Castro-Gómez, 2000).

Si tomamos la sugerencia de Castro-Gómez de incorporar la colonialidad del poder en este proceso, pronto veremos que la homogenización de la población latinoamericana —vía la Carta Magna— no implicó la democratización de las relaciones sociales y políticas (tal como lo supone el imaginario del Estado moderno y su perspectiva eurocéntrica de la nacionalización). En esa región, la homogenización fue producto de la exclusión y, algunas veces, eliminación, de una parte importante de la población: indígenas, negros y mestizos (Qui-

[16] Los de segunda son los/as excluidos/as por la lógica interna que comentábamos más arriba; un caso dramático en el caso del Estado español es el de la población de la tercera edad, fácilmente expulsada por la desaparición de los lazos familiares modernos y el desmantelado del Estado de Bienestar.

[17] Nótese la interesante diferencia conceptual que el autor establece entre 'colonialismo' y 'colonialidad'.

jano, 2000). Esta *homogenización por exclusión* nos la muestra con claridad el EZLN. Obviamente, sus demandas de "techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación...", no aspiran simplemente a cubrir una serie de "necesidades básicas". Sus exigencias ante el 'mal gobierno' revelan la sistemática exclusión de la población indígena desde la fundación misma del Estado mexicano y hasta el sol de hoy (con excepción, por supuesto, del periodo revolucionario y, de cierto modo, del mandato previo de Benito Juárez).

*f. La colonialidad del saber*. Como contrapartida (foucaultiana) a la colonialidad del poder, Edgardo Lander propone tener en cuenta la *colonialidad del saber*, como dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal, en la cual Europa es, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal (Lander, 2000). Hablamos de colonialidad del saber en la medida en que el pensamiento monotópico moderno ha sido posible, gracias a su poder para subalternizar el conocimiento ubicado fuera de los parámetros de su racionalidad (Mignolo, 2000). Ahora bien, ¿de qué modo esta clave interpretativa resulta útil para redefinir el tema que aquí tratamos?

Obviamente, sería útil para explicar por qué las teorías de movimientos tienden a obviar la teoría producida en la periferia —toda una serie de referentes, tanto para los movimientos como para quienes teorizamos sobre ellos—: la "Teología de la Liberación" (Gutiérrez, Dussel, Cullen, Scannone, Kusch, Boff), la "Teoría de la dependencia" (Cardoso, Faletto, Marini), la "Investigación acción participativa" (Fals Borda) o, la "Educación popular" (Freire), por ejemplo. Esta vía es interesante, pero me parece mucho más atractivo tratar de comprender qué sucede con el conocimiento producido por los propios movimientos. Por ejemplo, en la literatura sobre ese tema es común saldar cuentas con el Sur, sacándose de la manga una mención al EZLN o al MST. Esta salida relega la producción del saber a un asunto de escritura 'políticamente correcta', y perpetúa la subalternización del conocimiento en la medida en que no contempla a los movimientos periféricos como 'productores de saber'. Pensemos en el movimiento campesino de los indígenas del Chapare boliviano. Sus reivindicaciones respecto al cultivo de la coca afirman la identidad indígena en una nación fundada sobre la ilusión homogeneizadora y excluyente del mestizaje. Pero su lucha también ofrece un sofisticado marco de ecología política, que involucra, por ejemplo, prácticas de salud alternativas a las de la medicina alopática, privilegiada por la modernidad. Una similar colonialidad del saber se produce cuando se pasan por alto las redes que activistas e intelectuales de América Latina vienen desarrollando, conjuntamente, para sacar adelante su proyecto de subvertir los límites del conocimiento ilustrado, tal y como allí se instaló: es decir, dándole privilegio a *el* intelectual letrado.[18]

[18] Al respecto puede revisarse la tesis de Castro-Gómez (1996).

La Red Latinoamericana de Mujeres (a lo largo y ancho de la región), el Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Universidad Central de Venezuela (Venezuela), el Centro de Investigaciones Populares (Venezuela), la Universidad de la Tierra (México), el Programa de Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador) o el mismo Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad (Latinoamérica y EE.UU.), son sólo algunos ejemplos de proyectos que —desde diversas perspectivas— están articulando el trabajo de activistas, artistas, profesionales, líderes de base e intelectuales de todo el continente. A mi parecer, esta clase de experiencias toma en serio las *prácticas intelectuales extra-académicas* (Mato, 2002), desarrolladas por los movimientos sociales. En ese sentido, dan un paso más allá de las Teorías de Movilización de Recursos (Diani, 1998), y su pretensión de medir la eficacia de un movimiento según su capacidad para construir marcos cognitivos coherentes con los esquemas mentales de las personas a las que intentan reclutar.

*g. La diferencia colonial.* Habíamos sugerido que las teorías de movimientos, en aras de sostener la idea de la globalización como la última etapa de la modernidad, asumen la racionalidad moderna como un proceso inevitablemente devorador de tradiciones; también habíamos dicho que, recluida en este último ámbito de la tradición, la identidad periférica se concibe como *alteridad doblegada*. No podemos negar la subordinación de las racionalidades distintas a la moderna. Pero, si renunciamos a la idea de la modernidad como un proceso totalizador (mas no totalizante), tenemos que buscar alternativas a ese imaginario eurocéntrico de las identidades periféricas 'atrapadas', 'extinguidas', 'vueltas añicos' o 'debilitadas' por la lógica moderna. En esa línea, es útil el par analítico "historias locales/diseños globales" que propone Walter Mignolo. En el caso de la periferia, hablaríamos de identidades configuradas a partir de 'historias locales'. Pero no historias ocultas o aniquiladas, sino más bien historias olvidadas; historias de conocimiento, construidas desde la perspectiva de la colonialidad que, a diferencia de las construidas desde la perspectiva moderna, no producen 'diseños globales', sino que los reciben. Esto mismo sería lo que De Sousa Santos (2001) llama 'globalización desde arriba hacia abajo'. De acuerdo con Mignolo, esa recepción puede suscitar, simultáneamente, una nueva dimensión epistemológica, a la que denomina *diferencia colonial*: una epistemología *de* y *desde* la frontera del 'sistema mundo moderno/colonial'; un lugar de enunciación que es irreductible pero complementario al de la epistemología producida por el pensamiento crítico de la modernidad (Mignolo, 2000). En la medida en que la diferencia colonial es un lugar desde donde es posible articular conocimientos subalternizados, nos hallamos frente a una clave que apunta hacia las condiciones epistémicas requeridas para construir lo que Sousa Santos (2001) llama la 'globalización desde abajo hacia arriba'. De ahí, las posibilidades que brinda este concepto para abordar el tema de la agencia en los movimientos; para pensar el desafío que afrontan, por ejemplo, las luchas latinoamericanas, ante la apremiante

necesidad de desarrollar estrategias dirigidas a transformar los parámetros de exclusión que les niega estatus epistémico a sus historias locales.[19] Por ejemplo, pensemos en la Ruta Pacífica de Mujeres, que actúa en Colombia. Uno de los interlocutores de sus manifiestos es el gobierno, pero el gobierno encarnado en la figura del presidente colombiano y sus funcionarios. Podríamos suponer que esta táctica de interpelación directa revela su "falta de autonomía" frente al Estado. Sin embargo, podemos entenderla en el marco de su estrategia de inventar, ensayar, crear vías para hablar desde la diferencia colonial; para construir un lugar de enunciación propio, desde donde se pueda concebir el país como zona de vida; al contrario de las opciones que dejan las historias de muerte promovidas por los diseños globales, y practicadas localmente por los grupos armados, el narcotráfico o el Plan Colombia. Pero, también, un lugar de enunciación propio porque, siendo una red feminista, no se pliega a la institucionalización que, según Álvarez (2001), ha sufrido el feminismo latinoamericano durante los últimos años.

### *Los límites androcéntricos del proyecto modernidad/colonialidad*

En una revisión crítica del programa M/C, Arturo Escobar plantea tres ámbitos en los cuales dicho programa deja preguntas abiertas y aún no resueltas: el género, la naturaleza y los imaginarios económicos alternativos (Escobar, 2004). Quisiera cerrar este texto señalando, muy sucintamente, algunos cuestionamientos que puede recibir ese programa respecto al primero de estos temas. Más que respuestas concretas, me interesa hacer un señalamiento puntual, siguiendo una táctica del mismo PM/C: intentar cambiar los términos del debate.

Como se sabe, uno de los aportes más contundentes de la teoría feminista ha sido explicar el modo como el nexo entre ciencia y modernidad está profundamente condicionado por un enfoque androcéntrico; es decir, por un punto de vista parcial y masculino, que pretende un conocimiento neutral, objetivo y aséptico (Pujal, 2002). Las consecuencias de tal enfoque no son, solamente, la ausencia de datos y teorías que hagan referencias a las mujeres o el predominio de un lenguaje sexista. Un enfoque androcéntrico, además, tiene el grave inconveniente —para decirlo en términos del PM/C— de entablar diálogos con las teorías feministas, negándoles estatus epistémico a sus "historias locales". En el caso del PM/C, ciertamente, hay diálogos con la teoría feminista. Como señala Arturo Escobar, uno de los pocos pensadores latinoamericanos preocupados por discutir el lugar de la mujer como un Otro excluido de la modernidad ha sido Enrique Dussel; por su parte, Walter Mignolo toma, de algunos de los trabajos de las feministas chicanas,

[19] Mignolo y De Sousa Santos coinciden en apuntar el carácter transfronterizo de la globalización. Quizá una diferencia entre ambos es que el primero enfatiza las resistencias producidas desde la periferia, mientras que el segundo también contempla las producidas desde el centro.

la noción de “frontera” de Gloria Anzaldúa. Sin embargo, dice Escobar, estos esfuerzos difícilmente retoman el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre del PM/C (Escobar, 2004). Como bien señala Escobar, hay ciertos puntos de conexión entre el PM/C y la teoría feminista. La misma crítica androcéntrica que ha articulado el feminismo es asumida por el PM/C, en su sospecha del discurso universalista o, sea, en el reconocimiento de que ‘el discurso moderno es también un discurso masculinista’ (Escobar, 2004, p. 73). Igualmente, el PM/C asume el carácter situado de todo conocimiento; el mismo en el que ha venido insistiendo la epistemología feminista, bajo distintas fórmulas: la *violencia epistémica* (Spivak, 1985; 1999); el *paradigma S-S* (Evelyn Fox-Keller, 1985); la *objetividad parcial* (Donna Haraway, 1991); el *Feminist Point of View* (Sandra Harding, 1993); las *zonas grises del saber* (Nidza Correa, 2002, comunicación personal); o, por último, el *nego-feminismo* (Obioma Nnaemeka, 2004), entre muchas otras propuestas. Entonces, tomando en cuenta lo anterior, no se puede negar que el PM/C dialoga con los feminismos contemporáneos. El punto problemático es bajo qué términos ha construido ese diálogo.

Más que una demanda explícita a referentes de la producción intelectual de teorías feministas (en aquellos puntos donde el PM/C coincide con ella), lo interesante sería pensar cuáles son los mecanismos a través de los cuales, distintas corrientes críticas desarrolladas en América Latina (incluidos los *estudios culturales*, de los que el PM/C es parte), están negándole estatus epistémico a las “historias locales” producidas desde los feminismos; especialmente, desde los feminismos articulados en la periferia, a partir del serio cuestionamiento al eurocentrismo de las luchas que, reivindicando a *la Mujer* universal, suprimen las diferencias de clase, raza, orientación sexual y, por supuesto, la “diferencia colonial”.

Una vía sugerente para comprender cómo funciona la supresión del estatus epistémico de las teorías feministas es la propuesta de Claudia de Lima Costa.[20] Esta autora sostiene que, en el actual escenario de identidades fragmentadas, de zonas de contacto y de epistemologías de frontera, es pertinente que la crítica feminista indague, tanto el proceso de traducción cultural de la teoría feminista, como el desarrollo de —lo que se ha llamado— la habilidad geopolítica o transnacional para leer y escribir. Esta indagación, según Costa de Lima, contribuiría a entender cuáles son los sentidos y las institucionalidades a través de las cuáles los conceptos/discursos/teorías feministas logran alcanzar, temporal o a veces permanentemente, un estatus de ‘residencia’ en las diferentes economías de representación (Lima de Costa, 2006). En este sentido, si con la autora, asumimos que ‘los actos de lectura (modos de recepción) son actos de apropiación llevados a cabo en contextos de poder (institucional, económico, político y cultural)’ (Lima de Costa, 2006, p. 7), el asunto no sería simplemente demandar la presencia del feminismo en

[20] Agradezco a mi amiga y colega, Pascha Bueno, por esta referencia y por compartir sus siempre interesantes reflexiones al respecto.

la agenda del PM/C. El punto crucial sería preguntar cuáles son las formas particulares a través de las cuales ese programa está traduciendo, poniendo en circulación y recibiendo los aportes de la epistemología feminista y, asimismo, de qué manera este complejo proceso está constituyendo al PM/C y, a la vez, reconfigurando las teorías feministas.

Hemos explorado el modo como algunas claves analíticas del Programa Modernidad/Colonialidad nos permiten abandonar la noción eurocéntrica de la modernidad; a partir de ahí, intentamos enriquecer los términos del debate sobre los movimientos latinoamericanos. Ya no podemos seguir entendiéndolos como actores ávidos de alcanzar las metas ilustradas. Habiendo sido Latinoamérica representada como la extensión de Europa (Mignolo, 2000), no es extraño que su pensamiento crítico —al menos hasta los ochenta— haya buscado la auténtica identidad latinoamericana. Escapar al esencialismo sería, entonces, una de las dificultades que afrontan los actuales movimientos de la región. Pero el panorama se complica más si consideramos que la acumulación global del capital ya no demanda la supresión, sino la producción de diferencias (Castro-Gómez, 2000). Surge, entonces, la preocupación de comprender el modo como los movimientos latinoamericanos están desarrollando estrategias para construir un lugar de enunciación propio, que los aleje de la explosión liberadora de identidades, sin caer por ello en la dinámica esencialista que hasta ahora le negó estatus epistémico a sus historias locales. Habría que ver hasta dónde el Programa Modernidad/Colonialidad está dispuesto a asumir que los movimientos feministas también están asumiendo este reto.

## Bibliografía


Álvarez, S. (2001). “Los feminismos latinoamericanos ‘se globalizan’ ”. Tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio”. En S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 345-380). Bogotá: Taurus, Icanh.

Balbás, C. (1994). “Comportamiento de las multitudes”. *Analogías del Comportamiento* 1, 5-14.

Calderón, Fernando (ed.). (1986). *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: Clacso.

Castro-Gómez, S. (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘Invención del Otro’ ”. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-162). Buenos Aires: Clacso.

_______. (1996). *Crítica de la Razón Latinoamericana.* Barcelona: Puvill.

Dagnino, E. (2001). “Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana”. En S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.) *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 51-86). Bogotá: Taurus, Icanh.

Diani, Mario. (1998). “Las redes de los movimientos: una perspectiva de análisis”. En Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina. *Los movimientos. Transformaciones sociales, políticas y cambio cultural* (pp. 243-270). Valladolid: Simancas.

Dirlik, A. (2002). “Mujeres y política de lugar”. En W. Harcourt y A. Escobar (eds.). *Desarrollo. Lugar, política y justicia: las mujeres frente a la globalización* (pp. 13-17).

Dussel, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: Clacso.

Escobar, A. y Álvarez, S. (1992). *The Making of social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy.* S.l.: Westview Press.

Escobar, A. (2004). “Mundos y conocimiento de Otro modo. El Programa de Investigación Modernidad/colonialidad”. *Tábula Rasa,* 1, 51-86.

_______. (2003). “Displacement, development and modernity in the Colombian Pacific”. *International Social Science Journal*, 175, 157-167.

_______. (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-143). Buenos Aires: Clacso.

_______. (1997). “Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales”. En M. López-Maya (ed.). *Desarrollo y democracia* (pp. 135-172). Caracas: Nueva Sociedad.

_______. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.* Bogotá: Norma.

Esteva, G. (1992). “Desarrollo”. En W. Schach (ed.). *Diccionario del desarrollo* (pp. 52-78). s.l.: Zed Books.

Flórez-Flórez, J. y Ñáñez, A. (2004). *Las ciencias sociales latinoamericanas ante la herencia de la modernidad: desafíos para una psicología social situada y postdesarrollista* (sin publicar).

Foweraker, J. (1995). *Theorizing on Social Movements.* London: Pluto Press.

Foweraker, J. and Craig, A. (eds.) (1990). *Popular Movements and Political Change in Mexico.* Boulder: Lynne Rienner.

Fox-Keller, E. (1985). *Reflexiones sobre género y ciencia.* Valencia: Alfons el Magnànim.

Giddens, A. (1990). *Las consecuencias de la modernidad.* Madrid: Alianza.

García-Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Buenos Aires: Paidós.

Harcourt, W. y Escobar, A. (2002). “Mujeres y política de lugar”. En W. Harcourt y A. Escobar (eds.). *Desarrollo. Lugar, política y justicia: las mujeres frente a la globalización* (pp. 5-12).

Harding, S. (1993). *Ciencia y feminismo.* Madrid: Morata.

Hardt, M. y Negri, T. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio.* Madrid: Debate.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

Jelin, E. (ed.) (1985). *Los nuevos movimientos sociales.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia.* Madrid: Siglo XXI.

Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Clacso.

Lima de Costa, C. (2006). "Lost (and found?) in Traslation: Feminist in Hemispheric Dialogue". *Latino Studies,* 4, 2-17.

Mato, D. (2002). "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder". En Mato (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 21-45). Caracas: Clacso.

Mainwarning y Viola, A. (1984). "New Social Movements, political culture and Democracy: Brazil and Argentina in the 1980's". *Telos*, 61 Fall, 17-54.

Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información.* Madrid: Trotta.

_______. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and the Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: University Temple Press.

Mignolo, W. (2000). *Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal.

Mires, F. (1993). *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina.* Caracas: Nueva Sociedad.

Ñáñez, A. (2001). *Reflexión situada sobre la construcción de un objeto de estudio: un ejercicio de deconstrucción del Yo que investiga.* Trabajo de investigación presentado en la Universitat Autònoma de Barcelona como requisito parcial para optar por el grado de Maestría en Psicología Social de la UAB.

Offe, C. (1992). "Reflexiones sobre la autotransformación institucional de la actividad política de los movimientos: un modelo provisional según estadios". En R. J. Dalton y M. Kuechler (eds.). *Los nuevos movimientos sociales* (pp. 315-339). Valencia: Alfons el Magnànim.

PCN (1993). *Acta de la Tercera Asamblea de Comunidades Negras.* Septiembre. Puerto Tejada (Sin publicar).

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.

Rist, G. (1997). *The History of Development. From Western Origins to Global Faith.* s.l.: Zed Books.

Routledge, P. (2003). "Convergence Space: Process Geographies of Grassroots Globalization Networks". *Transactions of the Institute of British Geographers* 28, 3, 333-349.

Schech, S. y Haggis, J. (2000). *Culture and Development. A Critical Introduction.* London: Blackwell Publishers.

Schild, V. (2001). "¿Nuevos sujetos de derecho? Los movimientos de mujeres y la construcción de la ciudadanía en las 'nuevas democracias' ". En S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 119-146). Bogotá: Taurus, Icanh.

Slater, D. (ed.) (1985). *New Social Movements and the State in Latin America.* Amsterdam: Cedla.

Sousa Santos, B. de. (2001). "Las tensiones de la modernidad". En M. Monereo y M. Riera (eds.). *Porto Alegre. Otro Mundo es posible* (pp. 139-187). Barcelona: El Viejo Topo.

Spivak, Gayatri-Ch. (1999). "Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía". En N. Carbonell y M. Torras (comp.). *Feminismos literarios* (pp. 265-290). Madrid: Arco/Libros.

_______. (1985). "Can the Subaltern Speak?" En N. Cary and L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.

Tarrow. (1992). "Mentalities political cultures and collective action frames". En A. Morris, A. and C. Mueller (eds.). *Frontiers in Social Movements Theory.* London: Yale University Press.

Touraine, A. (1987). *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina.* Santiago: Prealc, OIT.

Touraine, A. y Khosrokhavar, F. (2000). *A la búsqueda del sí mismo. Diálogos sobre el sujeto.* Barcelona: Paidós.

Viola, A. (1999). "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo". En A. Viola (comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (pp. 9-64). Barcelona: Paidós.

# ESE INDISCRETO ASUNTO DE LA VIOLENCIA
## Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia

*Mónica Espinosa*

*Uno quiere romper con el pasado: correctamente, porque nada en absoluto puede vivir a su sombra y porque nunca habrá final para el terror mientras se pague con culpa y violencia la culpa y la violencia; erradamente, porque el pasado que uno quisiera evadir está aún muy vivo.*

Theodor W. Adorno

Este ensayo propone una reflexión sobre los patrones de violencia contra el Otro, constitutivos de la modernidad. Responde, ante todo, a la necesidad de revisar la obliteración persistente del vínculo entre modernidad, colonialidad y genocidio. Dado que la palabra *genocidio* se inscribe dentro del marco jurídico internacional de "crímenes contra la humanidad", particularmente de las responsabilidades legales y éticas de quienes participaron en el holocausto de los judíos bajo el gobierno Nazi, su utilización para denotar procesos de exterminio masivo dentro de circunstancias históricas distintas ha sido polémica. Sin embargo, el hecho de que los pueblos indígenas de las Américas demanden la necesidad de reconocer y dar respuesta a su historia de opresión en términos de genocidio cultural, y a partir de la afirmación de su derecho a la auto-determinación, introduce una premisa de politización a la discusión jurídica. Se reestablece, así, la historicidad del dilema sobre la resolución jurídica y la reparación de traumas colectivos de opresión y racismo, los cuales se han convertido en injusticias sociales persistentes del capitalismo (Ward, 1997; Laban Hinton, 2001 y 2002; Charnela, 2005; Oliver-Smith, 2005).

La relación entre modernidad y colonialismo ha sido tema de una reflexión fecunda por parte del colectivo de la *modernidad/colonialidad*, particu-

larmente por su análisis de la historia del capitalismo y la constitución del sistema-mundo, desde sus caras ocultas: la colonialidad del poder y la diferencia colonial (Quijano, 1999; Dussel, 1999; Mignolo, 2001). El énfasis en los aspectos epistémicos del capitalismo mantiene una mirada crítica y doble a sus patrones históricos de poder y saber (el ejercicio de la colonialidad del poder) desde el momento de la expansión del circuito comercial del Atlántico, el cual se conceptualiza como constitutivo —y no derivativo— de la modernidad y de las relaciones entre identidad y diferencia, metrópoli y periferia, capital, trabajo y conocimiento (Escobar, 2002). El silenciamiento de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial como fenómenos constitutivos de la modernidad se puede rastrear a través del *eurocentrismo* y su imaginario jerárquico y excluyente de interioridad/exterioridad social y epistémica, así como las lógicas de la diferencia que emergen con las relaciones coloniales de poder (Mignolo, 2000a y 2000b). La labor de historización involucra una reflexión sobre las jerarquías de poder y saber, generadas por un conocimiento occidentalista y autorreferenciado (eurocéntrico), el cual asume un carácter universal e igualitario (particularmente dentro del Liberalismo), y encubre su propia construcción histórica como conocimiento particular con aspiración de universalidad.

Las teorías poscoloniales de las cuales se nutre la propuesta de la modernidad/poscolonialidad han insistido en la importancia de reexaminar la formación de relaciones propiamente modernas de poder, teniendo en cuenta el impacto de la experiencia colonial. Se busca develar la relación entre el Renacimiento europeo, la colonización violenta del Nuevo Mundo, el surgimiento de la Razón como presupuesto de validez racional, la emancipación y la explotación colonial, cuyo efecto ha sido el de producir la diferencia colonial y encubrir y anular la diversidad radical (Dussel, 1992; Mignolo, 1998).[1] Dicho análisis también está dirigido a examinar la contradicción del capitalismo entre la acumulación de riqueza y la desigualdad y miseria, así como el rol de la cultura como campo de batalla ideológico (Dussel, 1999; Castro-Gómez, 2002). Recientemente, Santiago Castro-Gómez ha hecho énfasis en torno a la necesidad de mantener una perspectiva crítica con respecto a fenómenos típicamente modernos, que se rearticulan en la posmodernidad y el capitalismo global, tales como el occidentalismo, las jerarquías epistémicas y el racismo (Castro-Gómez, 2005a).

Este ensayo explora, entonces, la relación entre colonialidad, modernidad y genocidio, particularmente los fenómenos de violencia social y política, enraizados en el racismo y las jerarquías epistémicas de la modernidad/colonialidad. Ofrece una reflexión sobre el significado del genocidio como práctica de

[1] Roger Keesing (1994) critica el ejercicio continuo de evocación de la diversidad radical, por parte de los antropólogos, y su domesticación dentro de discursos de la cultura, en los cuales dicha diferencia es reconstruida según parámetros de intemporalidad, esencialismo y folklorización. Aquí, sin embargo, quisiera articular esa palabra a la propuesta de Dussel de reconocer lo que fue en-cubierto en vez de des-cubierto, así como a lo que Mignolo llama "*gnosis* limítrofe".

violencia y efecto de poder, dentro de una visión retrospectiva de la historia moderna de Colombia, en la cual la relación entre modernidad y colonialidad juega un papel central. Hay un vínculo profundo, pero habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas. Dicho vínculo juega un rol decisivo en la violencia política de Colombia y la conformación de un imaginario cultural y político, que ha sido persistentemente racista y excluyente. Tanto elites como subalternos indígenas hacen parte de ese imaginario, aunque su posicionamiento está sujeto a la relación desigual de poder y al patrón de dominación y explotación de los grupos sociales que hoy son minorías étnicas.

En el ensayo desarrollo tres instancias de análisis, que me permiten un tratamiento multidimensional del problema, y que iluminan diferentes ángulos de la relación entre modernidad, colonialidad y genocidio. En primera instancia, desarrollo una reflexión sobre la guerra, basada en las ideas del filósofo colombiano, Estanislao Zuleta, quien teorizó de un modo bastante original sobre el pensamiento totalitarista en un contexto *sin* un régimen político totalitario, pero donde la violación de derechos civiles y políticos se hacía cada vez más patente (Zuleta, 1991). Propongo iluminar los argumentos de Zuleta, a través del concepto desarrollado por Susan Buck-Morss de "la zona salvaje de poder" (2000). Este concepto supone una crisis del poder soberano del Estado y de la instrumentalización de una visión racionalista, de orden social y progreso histórico, en los regímenes democráticos de masa. Mi interés radica en empujar el concepto de la zona salvaje de poder hacia la reflexión sobre la dimensión simbólica de la violencia: ese espacio de poder en donde se encuentran y oponen representaciones hegemónicas del Indio como Otro, y formas de violencia arbitraria y reinscripciones insurgentes.

De este modo, intento teorizar sobre un patrón de violencia simbólica que se vuelve rutinario dentro de las relaciones modernas de poder, y que, por esto mismo, resulta tan problemático. Esto implica establecer un vínculo histórico y conceptual entre la experiencia del colonialismo, la producción de la diferencia colonial y los experimentos de la modernidad en la periferia. Particularmente, implica adentrarse en una reflexión sobre la relación, aparentemente contradictoria, entre jerarquías raciales y coloniales e ideales emancipatorios, en Colombia. Dentro de un marco historiográfico tradicional, este ejercicio conceptual supone la violación de categorizaciones escrupulosas entre modernidad y modernización, el colonialismo como una fase *previa* de la modernidad, o conceptualizaciones de la historia republicana como una ruptura emancipatoria con respecto a la dimensión racial de la historia colonial. Lo que sugiero es que, para comprender mejor la constitución de las relaciones modernas de poder en Colombia, es fundamental volver la mirada a las relaciones entre la historia colonial y su legado racial y la historia republicana y su legado de la "fiesta de la guerra".

En la segunda instancia de análisis, me adentro en el problema de la guerra y, particularmente, en el surgimiento de la zona salvaje de poder, a través

de la producción de la alteridad moderna del Indio. Aquí propongo pensar al Indio como un enemigo interno, cuya doble condición de lejanía y cercanía, ese Otro que es casi —sólo casi— el Mismo (lógica de la alteridad), alimenta sueños de civilidad coloniales e ideales universales de nación. El efecto de poder, además de nutrir un patrón de violencia arbitrario, produce relaciones racistas y excluyentes persistentes. Finalmente, el tercer momento de análisis es una recreación de un evento histórico: la masacre de indígenas en San José de Indias (sur del Tolima) en el año de 1931. Esta recreación busca no sólo evocar, a través de una historia local, las implicaciones de la ruta conceptual propuesta, sino restituir el problema de la historicidad de las luchas indias, y la urgencia de reexaminar su política de la memoria y sus reivindicaciones de auto-determinación.

## La fiesta de la guerra y la zona salvaje de poder

Con la reducción de los conflictos a la imagen de un único antagonismo contra "el enemigo", la guerra funciona como un mecanismo de cohesión y felicidad. Porque, en todo su sufrimiento y horror, la guerra es fiesta. Liberadas de su soledad e intereses individuales, las personas se sienten unidas contra ese enemigo. Mientras que las palabras "honor", "patria" o "verdad" canalizan el deseo de esa borrachera colectiva que es la guerra, el mecanismo más íntimo de goce se basa en la pretensión, de otro modo absurda, de dar testimonio de una verdad con sangre. Poco importa que exista una clara desproporción entre el valor de lo que va a ser sacrificado, la vida, y lo que se consigue con dicho sacrificio, la muerte. En 1982, Estanislao Zuleta, uno de los filósofos más importantes de Colombia, sorprendió al público con un ensayo titulado "Sobre la guerra". En un país obsesionado con la imagen de la paz como una reconciliación completa, sus palabras resultaron inquietantes.

El ensayo de Zuleta fue publicado en el periódico *La Cábala*, de Cali, cuando la violencia arreciaba, las redes criminales del narcotráfico crecían, y cuando el rol de la guerrilla y los paramilitares como mediadores de conflictos se hacía cada vez más prominente en regiones estratégicas de Colombia. La ansiada paz parecía estar más lejos que nunca. De allí que Zuleta cuestionara la idea de la paz como una reconciliación absoluta y sin conflictos. De hecho, consideraba que dicha visión era el revés perfecto de la lógica paranoica de la guerra como una fiesta de heroísmo. Después de todo, la imagen de un paraíso de felicidad estaba demasiado cerca del terror como para tenerle confianza. El imperativo de "usted está conmigo o está contra mí" invitaba causas absolutas y una forma de pensamiento totalitaria.

Desde su conferencia, titulada "Elogio de la dificultad", dictada en 1980, en la Universidad del Valle, en Cali, Zuleta había formulado varias reflexiones sobre el conflicto humano y lo que llamaba la "idealización de la felicidad" (Zuleta, 1994). Las guerras, particularmente aquellas revestidas de un carácter sagrado y ritual, se tornaban en orgías de fraternidad, precisamente por

ese deseo de forjar una colectividad humana que estuviera situada más allá del sufrimiento y del conflicto, henchida de *pathos*, heroísmo. En "Sobre la guerra", Zuleta criticaba nuestra incapacidad para reconocer y vivir productivamente los conflictos, así como el recurso del asesinato y la humillación del enemigo como formas de resolución. De una parte, la fiesta de la guerra encarnaba una pulsión narcisista de auto-realización colectiva, basada en sentimientos de odio racial y discriminación social; de otra parte, el ideal de la paz como ausencia de conflictos representaba un sentido de felicidad, creado a partir de una imagen macabra de armonía social. Entre la paz idealizada y la guerra convertida en fiesta no había lugar para formas alternativas de mediación del conflicto. Quizás lo más preocupante era que el deseo político se canalizaba de un modo totalitario. Zuleta concluyó su ensayo diciendo: "sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz" (Zuleta, 1991, p. 111).

Aunque Zuleta no ha sido el primero ni el último intelectual colombiano en reflexionar sobre la violencia, su perspectiva fue original. Hoy sus palabras nos ayudan a pensar sobre el mito de "nuestro trauma nacional de violencia", y a examinar el problema de la arbitrariedad de la violencia, en particular, de sus dimensiones simbólicas y la manera como inscriben la violencia de Estado, desde la experiencia histórica y las memorias de las comunidades indígenas. Para situar teóricamente mi reflexión, voy a profundizar en el argumento según el cual, la violencia es característica del poder soberano, es decir, es característica de los regímenes democráticos de masa. Un argumento que es, en apariencia, paradójico.

En su análisis sobre la relación entre violencia y democracia, la teórica política, Susan Buck-Morss, habla de "la zona salvaje del poder" (*wild zone of power*), en donde la violencia es fundamentalmente arbitraria. El Estado se autoatribuye la función de monopolizar la violencia, iniciar una guerra o hacer uso del terror, en nombre del pueblo, quien a su vez, es la encarnación de la voluntad soberana. Buck-Morss afirma que lo colectivo se construye a partir de la creación de un enemigo del poder, un poder que, de otro lado, se erige como soberano y autónomo. La gente de carne y hueso, es decir, el pueblo, queda atrapado en dicha zona salvaje de poder, dentro de la cual no ejerce ninguna soberanía, pero puede reclamar su vida. Buck-Morss insiste, así, en examinar las paradojas de la democracia, a partir de las modalidades contemporáneas de poder de Estado y su carácter, en muchos casos, antidemocrático.

Dentro del sistema territorial de los Estados-nación, la zona salvaje del poder se constituye a través del imperativo de luchar contra el enemigo, real o imaginado, dentro o fuera de los bordes geográficos, y de acuerdo con lo que se define como el "interés nacional". Cuando la premisa de la identidad de lo colectivo se basa en una presunta homogeneidad étnica o cultural, el racismo siempre está presente en la experiencia política. De allí que la posibilidad de genocidio, es decir, de exterminio en masa del enemigo, permanezca como

un componente latente del imaginario político. Lo que quiero enfatizar es que la guerra no sólo se libra fuera de los bordes geográficos y contra enemigos externos, sino también dentro del territorio y contra *enemigos internos*; un aspecto que involucra la esfera doméstica de poder del Estado. De allí que sea necesario explorar quiénes han sido catalogados como enemigos, en este caso dentro del territorio del Estado, y cómo esa representación ha contribuido a promover sueños totalitarios de armonía colectiva o de asesinato, los cuales, tácita o explícitamente, han sido legitimados por el poder de Estado.

Buck-Morss establece una distinción entre el enemigo normal que actúa como tal y, en consecuencia, no representa una amenaza para el imaginario político, y el "enemigo absoluto", es decir, el enemigo que desafía la coherencia del imaginario político, y lo que define la identidad de lo colectivo. La palabra "enemigo" no denota una persona o experiencia histórica en concreto, sino la lógica del poder soberano, la cual tiene profundas implicaciones en nuestra vida diaria. El planteamiento que propongo es que, en el imaginario de la modernidad/colonialidad de Colombia, el Indio se constituye en un enemigo interno, cuya doble representación de lejanía y cercanía, ese Otro que es casi —sólo casi— el Mismo (lógica de la alteridad) alimenta, negativamente, sueños de civilidad coloniales e ideas universales de nación. De allí que sea necesario examinar el proceso histórico que ha llevado a la creación de un imaginario político compuesto por discursos racistas, prácticas absolutas de poder y valores genocidas, dentro del cual el Indio emerge como un enemigo interno, y aparece como la contracara del proyecto civilizador moderno. El efecto de poder reproduce relaciones sociales racistas y excluyentes.

Buck-Morss argumenta que "contra enemigos absolutos cuya desaparición física pone en peligro nuestra propia identidad, los ataques más violentos son simbólicos" (Buck-Morss, 2000, p. 5). Dado que la "identidad" (nuestra identidad como nación) se planteó como un asunto de búsqueda y establecimiento del proyecto nacional a partir de la lucha entre civilización y barbarie, el Indio y las prácticas insurgentes de resistencia pusieron en jaque, tanto las representaciones coloniales de "humanidad civilizada y cristianizada", como las representaciones republicanas de una "comunidad política moderna". La superposición de las imágenes de los *aborígenes como Indios* (humanidad en los bordes de la civilización y de la cristiandad) y del *Indio como enemigo interno* (negatividad de la comunidad política republicana) establecieron un *impasse* en la constitución universal, emancipada, de nuestra propia identidad, desde el siglo XIX, y reprodujeron una versión colonial del Indio como figura desordenadora y problemática, atada al problema genérico de lo bárbaro, que requería un disciplinamiento territorial, productivo, moral y político, a través de su asimilación definitiva. Este proceso fortaleció el patrón estructural de violencia simbólica contra los pueblos indígenas, cuyos efectos son palpables hasta hoy.

## El indio: el problema de la guerra, el enemigo interno y las alteridades modernas

La palabra "guerra" tiene una historia larga en Colombia, y de ahí su significado múltiple. La guerra en el siglo XX se refiere a episodios de violencia política y partidismo (las masacres de La Violencia, 1949-1957); también a la violencia de la guerrilla, del Estado y de las fuerzas paramilitares, así como a la imposición de formas de terror y criminalidad derivadas del narcotráfico, la guerra sucia y violencia criminal. Las guerras del siglo XX difieren de las guerras del siglo XIX por el control del Estado, las cuales contribuyeron a polarizar a los actores políticos en dos bandos, Liberales y Conservadores, y a promover el sectarismo y el autoritarismo político, así como formas racistas de ver la nación.

Aunque la "violentología" (una tradición colombiana de estudios sociales sobre la violencia) ha examinado los patrones estructurales de conflicto y los factores agenciales de cambio en la violencia del siglo XX, no ha profundizado en las dimensiones simbólicas y materiales que conlleva la deshumanización a largo plazo de las comunidades indígenas. La violencia no sólo implica actos de agresión física. Su dimensión simbólica tiene efectos de largo plazo, particularmente porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir o representar la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). Aunque se reconozca al Otro, su reconocimiento no implica, necesariamente, que su diferencia sea respetada. Más allá de sus manifestaciones observables, la violencia involucra, entonces, el problema implícito de nombrar, interpretar y silenciar la diferencia. La historiografía de la violencia, la cual ha estado centrada en el siglo XX, no ha señalado con suficiente profundidad el impacto de las modalidades modernas de poder y, de hecho, ha contribuido a trivializar las experiencias y memorias de las comunidades indígenas.

Las dimensiones simbólicas de los asaltos a la dignidad, al sentido de valor de una persona o de un pueblo, pueden ser tan dañinas como la violencia física (Laban Hinton, 2001). De allí que sea necesario examinar el proceso histórico que ha llevado a la creación de un imaginario político, compuesto por discursos racistas, prácticas absolutas de poder y valores genocidas, dentro del cual el Indio emerge como un enemigo interno del proyecto civilizador moderno. Como lo sugiere Homi Bhabha, "las historias metropolitanas del *civitas* no se pueden concebir sin evocar los antecedentes coloniales con sus ideales de civilidad" (Bhabha, 1994, p. 175). En términos metodológicos esto implica una revisión de la continuidad que existe entre las polaridades coloniales y el proyecto nacional moderno.

En su estudio sobre la formación de la nación colombiana, Cristina Rojas (2001) propone un análisis del "matrimonio" —por demás paradójico— entre un estado de violencia continua y el establecimiento del régimen democrático. Rojas plantea que la violencia es el revés de la civilización europea y de sus estructuras de reconocimiento y de deseo. El análisis de Rojas sobre la Repú-

blica Liberal, de 1849 a 1878, explora los mecanismos a través de los cuales las elites criollas desarrollaron sus visiones metropolitanas de civilización, y se vieron a sí mismas en la posición de completar el proyecto europeo de modernidad en la periferia. Rojas plantea que las narrativas de civilización y barbarie jugaron un papel central en la formación de identidades raciales, de género, religión y clase, así como en la función del Estado como organizador de la nación y del proyecto de expansión capitalista en la periferia. Una de las mayores causas de violencia surgió del deseo de civilizar al Otro, asimilarlo dentro de una imagen homogénea o, en su defecto, de aniquilarlo.

El problema del genocidio está latente en la representación misma, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. El concepto de *genocidio cultural* (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización.

La negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica. Las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia. A su vez, los sobrevivientes carecen de posibilidades de duelo y reparación colectiva. La relación entre genocidio y modernidad ha sido un tema de profundo análisis. Algunos académicos se han centrado en el estudio de la violencia masiva y los discursos de humanidad y progreso que han servido para construir categorías esencialistas y racistas de pureza cultural. Otros académicos han trabajado en la reconceptualización del genocidio, más allá de su circunscripción al holocausto judío ejecutado por el gobierno Nazi, durante la Segunda Guerra Mundial, y han empezado a hablar sobre procesos genocidas extendidos a lo largo del tiempo, y ejecutados a través de estrategias económicas, morales, intelectuales y culturales, que tienen un efecto de destrucción masiva mediante la opresión.[2]

Hay una relación íntima entre el logro de la colonización, la deshumanización de determinados pueblos y la transmisión de valores genocidas. En-

---

2 John Docker, "Raphael Lemkin´s History of Genocide and Colonialism". http://www.ushmm.org/conscience/events/colonialism/docker.pd.

rique Dussel ha planteado que el lado oscuro de la modernidad, cuya cara luminosa es la racionalidad de la Ilustración (*Aufklärung*), es la violencia (Dussel, 1992). Una violencia que se justificó con base en la supuesta misión social de Europa, como heraldo de la civilización en tierras no civilizadas. Para Dussel, este proceso no sólo está en la base del "mito de la modernidad", que encubre su propio ideal racista y eurocéntrico de superioridad racional, política y moral, sino en la constitución del ego moderno, a través de una fusión del yo-conquistador con el *ego cogito* cartesiano. La modernidad, para Dussel, comienza con la invención y el descubrimiento del Nuevo Mundo, y la transformación de este proceso en una conquista y colonización. Así se llegó a eclipsar o "en-cubrir" (en vez de "des-cubrir") todo lo no europeo. Los pueblos aborígenes experimentaron la Conquista como el "fin del mundo", y los sobrevivientes tuvieron que interpretar esta catástrofe con el recurso de sus visiones de mundo. Este no sólo fue el caso de los Incas y los Aztecas (para estos últimos la Conquista fue el final de una era, la del quinto sol), sino también de los cacicazgos y las sociedades sin Estado que, en un momento u otro, fueron forzadas dentro de la colonización y el poder centralizador del imperio español y del Estado-nación.

Como enemigos o aliados transitorios del poder colonial o de la república soberana, los indios se enfrentaron a la zona salvaje de poder, marcada por una violencia arbitraria que se volvió rutinaria, en la que las opciones se redujeron a la capitulación y, en consecuencia, a la disyuntiva entre asimilación o aniquilación. Desde la Conquista, las memorias y prácticas culturales de los pueblos indígenas fueron moldeadas por la herida histórica de la invasión europea, la explotación y la opresión impuestas por los "vencedores", y los fracasos para responder a los agravios sociales, dentro del marco de las leyes republicanas y liberales. La violencia constitutiva de la Conquista, y en particular la violencia contra el Indio, es una de las *caras ocultas de nuestra modernidad*. Aunque es necesario distinguir entre el poder soberano del Estado-nación y el poder colonial del imperio español, es importante hacer énfasis en la continuidad totalizante del deseo de hacer triunfar la civilización sobre la barbarie. Esta es una marca no reconocida de la vida política moderna de Colombia, que tiene profundos trazos racistas y excluyentes, y en la cual la guerra se vive como la expresión política absoluta.

Toda guerra se inicia con un proceso que involucra una distinción substantiva entre "nosotros" y "ellos". Sin embargo, los sentidos de pertenencia y diferenciación son construidos socialmente; además, en la vida cotidiana, son fluidos, conflictivos y pueden ser ambiguos. Lo cierto es que circulan a través de redes desiguales de poder. Quién es considerado un ser humano y quién no, quién encarna al enemigo cuya vida carece de valor, son preguntas que nos llevan a reexaminar la lógica del enemigo interno en la formación de los Estados modernos, así como la experiencia, por demás paradójica y violenta, de la modernidad en Colombia, a través de una de sus caras silenciadas: la del Indio. Con esta afirmación no me refiero tan sólo a un problema del poder

soberano, es decir, a un problema del Estado-nación, sino a un problema histórico de largo aliento, en el que la experiencia colonial se entrelaza con la vida republicana y la creación del Estado-nación.

El Indio, como categoría social y efecto de poder, entró a formar parte de la lógica colonial (colonialismo de asentamiento), como el enemigo que no era totalmente humano, que no era totalmente civilizado o cristiano, y que, en consecuencia, podía no ser redimible; pero, también en la lógica moderna, se convirtió en el enemigo interno del Estado-nación, en una mezcla impropia de Indio y ciudadano. Hay dos puntos que se deben tomar en consideración cuando se vuelve la mirada a la construcción colonial del Indio y al cambio radical en las vidas de aquellos pueblos que fueron obligados a habitar la colonialidad del poder. En primer lugar, es necesario insistir en que, desde la Conquista europea, los aborígenes del llamado "Nuevo Mundo" se convirtieron en "Indios". Humano, pero no completamente humano, ciudadano a medias, el Indio pasó a simbolizar una amenaza, real o potencial, dentro de los bordes del imperio colonial o de la república moderna. En segundo lugar, se debe enfatizar el hecho de que, desde la Colonia, surgió un colectivo político orientado en términos raciales, adscrito a unas aspiraciones de civilización, orden moral y progreso, plagadas de intolerancia, autoritarismo político y prejuicios raciales y sociales.

El Indio fue visto como un enemigo de la identidad de lo colectivo, aunque en ciertas coyunturas históricas se convirtiera en un aliado temporal pero peligroso. Aun cuando le fueran otorgados fueros, o reconocidos ciertos derechos civiles, los pueblos indígenas padecieron la prohibición explícita de sus visiones de mundo, de sus historias, genealogías y lenguajes. Los grupos aborígenes respondieron a las masacres y al genocidio cultural de diferentes formas: con rebeliones abiertas contra los poderes regionales o centrales, con el confinamiento deliberado de grupos pequeños, en zonas geográficas más o menos inaccesibles, con movimientos de revitalización y resistencia y formas contemporáneas de movilización supra-étnica. La identidad de lo colectivo en Colombia se ha forjado en un contrapunteo con la figura del Indio. Dicha figura ayudó a visualizar el poder colonial español, en términos de una victoria de la cristiandad frente a los pueblos bárbaros. También jugó un papel determinante en la creación del poder soberano de la República y la realización del principio de la libertad colectiva legado por la Revolución Francesa. La construcción colonial del Indio, que se irradió desde la metrópoli española, y luego desde el poder soberano del Estado, produjo una transformación irrevocable de la historia de los aborígenes americanos y su mutación forzada en "gentes sin historia", carentes de valor social, moral y político y, por lo tanto, sujetos, por excelencia, de dominación e ingeniería social.

En el siglo XVI, los intelectuales moderno/coloniales, en Valladolid, debatieron acerca de la humanidad de los habitantes del Nuevo Mundo, y pasaron ciertos aprietos para ampliar la definición aristotélica del bárbaro —alguien que carece de *logos* o razón, y de escritura— hasta los pueblos del Nuevo Mun-

do. La colonización española conllevó la destrucción del orden social de los grupos aborígenes. Algunos académicos se refieren a este proceso como genocidio cultural, y otros como etnocidio. Durante un periodo de doscientos a quinientos años, dependiendo del caso, los aborígenes americanos fueron exterminados, con el consenso de instituciones coloniales y republicanas, y con el apoyo de oficiales del gobierno, administradores y misioneros. Aunque los números son materia de debate, se estima que este proceso produjo la muerte de 100 a 150 millones de personas (Ward, 1997). La reagrupación de los sobrevivientes, así como sus estrategias de reinvención cultural, reivindicación política y renacimiento, son procesos que ameritan estudios profundos.

Durante la Colonia, las regulaciones legales concernientes al estatus del Indio tuvieron como sustento el derecho de conquista que se adjudicó la Corona española sobre las tierras recién descubiertas. En el Virreinato de la Nueva Granada, la asignación de resguardos o porciones colectivas de terreno a nombre de los indios, y su segregación en pueblos de indios, fueron la expresión de dicha filosofía de dominio, y no sólo una respuesta a la crítica a las guerras de conquista y a la implantación de la encomienda, hecha por parte de dominicos como Bartolomé de Las Casas. Del mismo modo, los fueros o privilegios especiales que la Corona española les otorgó a las poblaciones conquistadas fueron una medida que respondió, tanto a las preocupaciones humanísticas del momento, como a la necesidad de controlar el poder de los encomenderos y crear una estrategia tributaria y laboral, bajo el control directo de la Corona.

En 1819, el Congreso de Angostura proclamó la Independencia de la Gran Colombia, y expresó el deseo de fundar una República soberana, regida por principios de libertad e igualdad. La Independencia se llevó a cabo en contra del despotismo español y en nombre de los sujetos que habían sido oprimidos por el colonialismo: en primer lugar, los Indios, quienes habían sido conquistados brutalmente y desposeídos de sus tierras; en segundo lugar, los negros, que habían sido capturados en África y traídos como esclavos al Nuevo Mundo, y, finalmente, los criollos, excluidos del poder y la representación política durante la Colonia. Bajo el liderazgo de Simón Bolívar, los reformadores de la Independencia establecieron la igualdad civil de los indios, y los liberaron del tributo colonial. Desde entonces los llamaron “indígenas”. También decretaron la expansión de los derechos de ciudadanía a los esclavos negros. Al fin y al cabo, era necesario “dejar atrás” la carga del colonialismo para lograr el progreso material y la modernización capitalista, tan deseados. El nuevo proyecto de Estado-nación se convirtió en una búsqueda incesante por imponer la civilización y el orden moral; una búsqueda que ha estado matizada hasta hoy por la fiesta de la guerra.

Veinte años después de la Independencia, Simón Bolívar se quejaba amargamente de que el deseo de poder de los criollos estaba llevando a la anarquía y a la guerra civil, y de que “el odio implacable” había corrompido los ideales de la libertad (Bolívar, 1981, pp. 343-360). Desde la segunda mitad del siglo

XIX, la guerra se convirtió en un mecanismo de control del poder del Estado por parte de los grupos políticos. La búsqueda de la civilización, con su profundo sectarismo político, probó ser violenta. En su aspiración al ideal de lo blanco, fue una inclusión imaginada y una exclusión real (Wade, 2003). Aun cuando se hablaba de igualdad y de mestizaje, las políticas de asimilación restringieron las libertades civiles de indios y negros y promovieron su discriminación, con base en el argumento de su supuesta inferioridad moral y racial. Para la amplia masa de indios sin tierra, la emancipación se transformó, paradójicamente, en un acceso limitado o negado a las posibilidades de representación y protección de la ley. Los reclamos de libertad y participación de grandes grupos de población entraron en contradicción con las realidades de privilegio y guerra.

Luego de la hegemonía liberal, los intelectuales y políticos de la Regeneración llegaron al poder con un propuesta de Estado, centralizado e interventor, que cristalizaba el ideal conservador de la unión necesaria entre Estado e Iglesia, y que, por tanto, hacía énfasis en la importancia de la moral cristiana para el logro del progreso nacional. A finales del siglo XIX, los liberales se rebelaron contra el gobierno conservador. La Guerra de Los Mil Días fue (oficialmente) la última guerra civil de nuestra historia moderna. Sin embargo, el sectarismo político y la división entre una visión anticlerical del Estado y una clerical, entre la "liberalización" de la sociedad y los partidarios de su "conservadurización", llegaron a ser tan marcados que, durante el siglo XX, se desbocaron en la famosa Violencia de 1949 a 1957.

La elite criolla posindependentista argumentaba que para gozar de derechos ciudadanos, los indígenas debían ser reducidos a la vida civil. Este argumento era el fundamento de la política de abolición de fueros coloniales y de disolución de los resguardos. Ambas instituciones, se argumentaba, contradecían los derechos de propiedad privada e individual de la República. Las medidas legislativas se encaminaron a reorganizar la mano de obra indígena, a reestructurar el sistema tributario y a redistribuir las tierras indígenas, muchas de las cuales pasaron a ser terrenos baldíos o propiedad de hacendados y colonos mestizos. En contraste, el pasado indio prehispánico se rememoró a partir de imágenes plagadas de primitivismo y romanticismo, que alimentaban el espíritu reformista del siglo XIX. Sin embargo, los indígenas de carne y hueso eran tratados como gente degenerada racialmente, y en contravía del progreso. Las elites criollas, sin importar su bando político, compartían el sueño de una civilización mestiza, en la que la *blancura* removería la carga de lo indio y lo negro (Castro-Gómez, 2005b).

Durante la primera mitad del siglo XX, el movimiento indígena del suroccidente demostró que los nasa, guambiano, coyaima y natagaima (pijao) no estaban dispuestos a olvidar sus memorias colectivas como indígenas, ni los que consideraban como "sus derechos ancestrales" sobre territorios habitados desde antes de la Conquista, para convertirse en ciudadanos de tercera clase del Estado-nación. La participación y representación de los

indígenas en la esfera política les fue negada por un pensamiento racista que hacía énfasis en la falta de educación y habilidades adecuadas de los líderes indígenas. Los intentos de autonomía y representación de los indígenas, más allá de la política bipartidista, fueron perseguidos criminalmente como sedición. Por otra parte, el asesinato de indígenas se convirtió en una práctica común. Con sus acciones, quienes asesinaban indígenas pensaban estar contribuyendo a la expansión de la civilización y a la eliminación de razas indeseadas. Durante los episodios de la masacre de La Rubiera y de Planas, en 1968 y 1970 respectivamente, se llegó a escuchar que ninguno de los inculpados tenía conocimiento sobre el hecho de que “matar indígenas” constituía un crimen.

Durante más de un siglo (1886-1991), el Estado-nación negó sistemáticamente el derecho a la autonomía y soberanía de las comunidades indígenas, y libró guerras, tácitas o abiertas, contra ellas.[3] El objetivo fue ocupar zonas de resguardo, imponer las reglas de la vida civil y diseminar el orden moral cristiano. Después de la Independencia, las comunidades indígenas fueron mantenidas bajo relaciones de producción basadas en la servidumbre, el terraje y el endeude. La ocupación de tierras, así como la denegación del amparo de la ley, fueron problemas recurrentes. Al reexaminar esta historia, es necesario tener en cuenta que los pueblos aborígenes de las tierras bajas de América del Sur no llegaron a tratados o negociaciones con los conquistadores, sino que fueron directamente atacados a través de la “guerra justa”; eran considerados “salvajes”, con una carencia absoluta de raciocinio. Esto hacía necesaria su reducción total a la vida civil, mediante la fuerza combinada de las avanzadas militares, las misiones y el capitalismo de enclave.

## San josé de indias: 1931

La siguiente es una reconstrucción de un evento ocurrido en 1931. Dicha reconstrucción muestra cómo la fiesta de la guerra conjuga sentidos antagónicos de identidad y fuerzas desiguales de poder. Aunque, a principios del siglo XX, el indígena era reconocido como un votante, y por tanto como un aliado en la política electoral, sus posibilidades de participación eran mínimas. Situada en las fronteras de la historia y la política, la figura del Indio oscilaba entre la del Otro que encarnaba lo bárbaro (y contra quien las acciones de violencia estaban justificadas) y el potencial elector. La vida de los indios era más bien contingente, y su asimilación estaba legitimada por discursos deshumanizantes, enraizados en el pasado colonial, los cuales

---

[3] La periodización 1886-1991 se establece a partir de la hegemonía del régimen constitucional de 1886, transformada por la nueva Constitución de 1991. Para un análisis sobre la impronta de la Constitución de 1886 y el significado de los cambios constitucionales de 1991, véase el ensayo inédito de mi autoría: “Culture Fixations: Law and Indian Peoples in Colombia” (2005).

giraban en torno a su supuesta irracionalidad, inferioridad y tendencia natural a la sedición.

En la tarde del sábado del 31 de enero de 1931, la gente de San José de Indias, un pequeño poblado indígena cerca de Ortega, en el sur del Tolima, se preparaba para las elecciones legislativas que ocurrirían el día siguiente. Los indígenas iban a "votar por la religión y la bandera blanca".[4] En el momento histórico en cuestión, esto significó el apoyo electoral para el partido Conservador. Sin embargo, la lealtad fundamental de estos indígenas era para su líder, Manuel Quintín Lame. Desde la década de 1910, cuando los indígenas del Cauca liderados por Lame hicieron un frente unido de lucha contra las exigencias laborales de los hacendados, su movimiento fue tildado de "bochinche y nada más que bochinche"; una perspectiva que aún hoy comparten algunos científicos sociales. Lame fue calificado como "bullanguero" y sus demandas como "ilusas". Sin embargo, a medida que los conflictos crecían, las autoridades regionales del Gran Cauca y los medios periodísticos empezaron a temer y a propagar el miedo por una eventual "guerra de razas", en el seno mismo de la república, en la región esclavista por excelencia, el Gran Cauca. Entre 1910 y 1967, el movimiento indígena, bajo el liderazgo de Lame, movilizó gente nasa y guambiana (Cauca) y coyaima y natagaima (sur del Tolima), cuyas tierras les habían sido arrebatadas. Desde el principio, dicha movilización tuvo un carácter supraétnico, aunque sus bases estaban constituidas por la red de cabildos, unidades más descentralizadas de poder, en las que confluían formas consuetudinarias de autoridad y participación.

En 1912, Lame fue elegido por los cabildos del Cauca como su jefe y representante. El pico de la movilización en el Cauca ocurrió entre 1914 y 1917, y se conoció como "La Quintinada" (una derivación del nombre de su líder principal: Quintín). La protesta comenzó con el rechazo a pagar días de terraje o trabajo obligatorio en la hacienda, y con el paso del tiempo, incluyó demandas, como la devolución de las tierras ancestrales, el respeto por los resguardos y los cabildos, así como el reconocimiento de los derechos políticos y civiles de los indígenas como ciudadanos de Colombia. En 1916, las autoridades acusaron a Lame y a sus colaboradores del delito de sedición. La mayoría de los líderes de La Quintinada fueron perseguidos, asesinados, o puestos tras las rejas, aunque los cargos de sedición y asonada nunca fueron legalmente probados. En 1917, Lame fue apresado y permaneció en la cárcel hasta 1921. Después de ser puesto en libertad, se dirigió al sur del Tolima, hacia el pueblo de San José de Indias, con familias coyaima y natagaima, del extinto Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. El Lamismo (nombre con el cual se conoce el movimiento indígena en el sur del Tolima) tuvo varias etapas, hasta la muerte de Lame, ocurrida en 1967.

En 1931, época de la masacre, Lame había abandonado sus alianzas con el Partido Socialista. Se había cristalizado la separación entre los indígenas

[4] Sumario, Juzgado 2° del Circuito de Guamo, Archivo Histórico Judicial del Tolima, Sección Quintín Lame, Ibagué (Tolima).

afiliados al Partido Comunista, seguidores de una militancia en torno a las Ligas Obreras, y los Lamistas congregados en torno a Lame y su lucha por la “causa indígena”, la recuperación del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral, y la aplicación de la Ley 89 de 1890. En las elecciones de 1931, Lame decidió alinearse con el Partido Conservador. Mientras estaban reunidos en San José de Indias, los Lamistas fueron hostigados y atacados por un grupo de milicias liberales. Seis indígenas fueron asesinados con armas de fuego y 49 resultaron heridos. Entre esa noche y el día siguiente, el jefe de la guardia civil arrestó a quienes lograron escapar del ataque. Lame, y al menos otros cuarenta indígenas, fueron arrestados “preventivamente” por la guardia civil, bajo el delito de ataque y robo a mano armada. En la cárcel, Lame fue obligado a desnudarse, fue amarrado y golpeado; no se le dieron alimentos durante tres días. Se supone que esperaba la indagatoria formal a cargo del jefe de la guardia civil. Días después, Lame y otros 12 indígenas fueron trasladados al Panóptico de Ibagué. La siguiente es la narración que hizo un teniente de la policía sobre los acontecimientos:

> Salí del Guamo [Tolima] a la una de la tarde en un autoferro expreso y llegué a Saldaña, donde tomé un automóvil para Santa Marta; de este puerto me vine en un camión enviado por el alcalde de esta población hasta el punto denominado ‘Vuelta de Gavilán’, donde encontré un grupo de caballería no menor de 200 individuos comandados por el general Marco A. Bonilla, Andrés Guzmán, Miguel Ortíz y Antenor Herrán en actitud atacante para la guardia. El general Bonilla al ser desarmado sacó una tarjeta de inmunidad como representante político y alegó su calidad de tal para no ser aprehendido. [...] En la mañana del Lunes, la orden escrita del señor alcalde para la captura de Manuel Quintín Lame estaba lista. Varios guardias vieron que un hombre de fuerte constitución y mechudo corría vertiginosamente por los platanales, saltando cercos de alambre con admirable agilidad, hasta que se ocultó en el rastrojo; el guardia Daniel Daza y un compañero que estaban más cerca lo siguieron logrando encontrarlo deslizándose por entre los matorrales, con revólver en mano le intimidaron y él alzó los brazos en señal de rendición; le encontraron una peinilla que según el dicho común es su compañera invariable. Este individuo resultó ser Manuel Quintín Lame. En el lugar de los hechos los indios por lo visto habían estado en fiesta, pues tenían mucha chicha fuerte que fue derramada; también nos encontramos parte de los utensilios de destilar aguardiente, el archivo completo de Lame, sus vestidos de carnaval, que según me informaron le servían para sus ceremonias y su señora que se entregó a la autoridad. Le decomisaron muchas peinillas y unas escopetas y se encontraron en el suelo varias cápsulas de gras. Observamos que en la casa de Lame y en muchas otras había montones de piedras, como reunidas expresamente.[5]

Lame no sólo trataba de fugarse, admirable y ágilmente, por los platanales. Este hombre “de constitución fuerte y mechudo” tenía por compañera inseparable a la peinilla o machete y estaba listo para defenderse, incluso con piedras. Es más, fiesteaba con chicha y destilaba aguardiente, a juzgar por lo que la guardia encontró en el lugar de los acontecimientos. Esta descripción de un sujeto subversivo y en fiesta podría ser confundida con las fantasías

[5] Sumario, Juzgado 2° del Circuito de Guamo, Archivo Histórico Judicial del Tolima, Sección Quintín Lame, Ibagué (Tolima).

renacentistas del “salvaje”: ese Otro radicalmente ajeno, cuya humanidad era puesta en duda por los pensadores humanistas de la Europa del siglo XVI, pero que les robaba el sueño y las ideas. También podría ser confundida con la del esclavo negro “cimarrón” escapado de la hacienda o de la mina, metido en lo profundo del monte, gozando el “quilombo” y combatiendo a los españoles. Sin embargo, detrás de la imagen de Lame había un contrasentido, al menos si se tienen en cuenta los hechos. Lame escapaba, melenudo y armado, no de un acto criminal de conflagración, robo o ataque liderado o ejecutado por él; estaba siendo atacado a machete y a bala, y huía para sobrevivir; es más, no sólo huía él, sino el resto de indígenas reunidos en San José de Indias.

Acusado de delitos contra el orden público, como robo, incendio, sedición, conspiración, asonada, cuadrilla de malhechores, los crímenes de Lame parecían tan peligrosamente pintorescos como el lenguaje penal que los definía. El sumario judicial no reportó nada sobre la participación de las milicias liberales, ni la respuesta de las milicias al mando del general Marco A. Bonilla. Las elecciones fueron suspendidas. Es imposible no recordar lo que había sucedido quince años antes, en la población de Inzá (Cauca), cuando Lame y sus colaboradores fueron puestos en prisión por la muerte de siete indígenas y las heridas a otros 17. En medio del ambiente de terror propagado por las autoridades, la prensa local y la opinión pública, la víctima resultó culpada del crimen que se cometió contra ella misma; la participación de las autoridades fue silenciada.

El 14 de marzo de 1931, casi tres meses después, el Juez de la Corte Superior de Ibagué dejó en libertad bajo fianza a Lame y a otras tres personas. También aprovechó para señalar las irregularidades del proceso, las cuales incluían la detención sin garantías civiles y la ausencia de una indagatoria formal, tal como la ley y el Código Penal lo establecían. Casi cinco meses después, el 5 de junio de 1931, Lame dirigió de nuevo un memorial al Presidente de la República y a los magistrados de la Corte Suprema, en el que acusó al alcalde de Ortega y a los jefes liberales más prominentes de la ciudad por el delito de homicidio y por haber herido a 49 personas indígenas. Sin embargo, la acusación se diluyó dentro del proceso burocrático hasta encontrar su final legal. En junio 5 de 1931, Lame presentó una acusación formal contra el alcalde de Ortega, Álvaro Guzmán, contra Gentil Castro, el General Bonilla y los miembros de la guardia civil de Ortega, por el homicidio de 6 indígenas y las heridas de 49. Después de una investigación, la sentencia nunca se produjo y el caso fue archivado.

Durante la época electoral, la atmósfera en muchas ciudades y pueblos de Colombia era tensa y festiva. Las milicias armadas hostigaban a las facciones políticas opositoras. Las elecciones estaban plagadas de animosidad y discursos inflamados, pronunciados en iglesias y plazas públicas. No siempre Lame y sus seguidores se alinearon con el Partido Conservador. En particular, desde finales de la década de 1910, cuando los Socialistas y los Lamistas

se unieron, la movilización indígena fue tácita o abiertamente opuesta a la política bipartidista. En las elecciones de 1930, Lame había decidido apoyar al candidato conservador, Alfredo Vásquez Cobo. Por esta época se habían dado divisiones dentro del movimiento indígena, que llevaron a la separación de los militantes. Un grupo entró a formar parte del partido comunista, con Eutiquio Timoté y Gonzalo Sánchez a la cabeza, y el otro grupo, siguiendo a Lame, se mantuvo, según su decir, fiel "a la causa indígena".

En 1930, la "Revolución Republicana", con el presidente liberal Enrique Olaya Herrera a la cabeza, había iniciado un programa de modernización y desarrollo; atrás quedaba la hegemonía del partido conservador (1914-1930). Olaya Herrera se había unido con representantes moderados de ambos partidos, creando una alianza llamada "la concentración nacional". Triunfó en las elecciones sobre el candidato mayoritario del partido conservador, Guillermo Valencia, y sobre el candidato popular, Alfredo Vásquez Cobo. Valencia era enemigo de Lame desde la época de la agitación indígena en el Cauca. Lame decía en su tratado que: "Mientras los conservadores han perseguido a los indios los liberales nos han extra-perseguido". Con esto no sólo se refería a la persecución política, sino también a la hostilidad de algunos liberales respecto a miembros indígenas de la iglesia católica. Para Lame, sus creencias católicas estaban en armonía con la causa india. Sus alianzas con el partido conservador, de todos modos, fueron en detrimento de su causa. Lame se encontró perseguido, tanto por las milicias liberales como las conservadoras.

El triunfo de los liberales en el sur del Tolima desencadenó una ola de represión instigada por los hacendados. Cayeron varios líderes del movimiento agrario. Ortega era un área predominantemente liberal. Aunque, tanto los hacendados liberales como los conservadores estaban de acuerdo con el principio de la propiedad privada, diferían en temas como la educación y la religión. Pero todos rechazaban las posibilidades de una organización popular autónoma y una reforma agraria. Los agentes estatales y los medios periodísticos mostraban a los indígenas como "ladinos", gente desorganizada y traicionera. Los indios eran "aculturados", personas inclinadas al licor y al rencor. Se afirmaba que los indios de esa zona ya habían sido civilizados, es decir, asimilados dentro de la nación. La prueba era la mezcla racial de gentes y la pérdida de los lenguajes nativos. Los Lamistas estaban, simplemente, tratando de manipular la Ley 89 de 1890, o Ley indígena, para obtener ventajas políticas y económicas. Querían ser considerados gente civilizada en la política, pero en realidad eran bárbaros, gente inferior, incapaz de civilidad y, por lo mismo, de auto-gobierno.

En Ortega, Lame y sus seguidores enfrentaron las acciones represivas de los terratenientes y sus ejércitos privados, apoyados por autoridades y jueces locales. Allí eran vistos como huestes "religiosas y conservadoras" o "comunistas". La discriminación racial operaba en dos sentidos. Ya que los Lamistas eran ladinos, gente "aculturada", no podían reclamar ningún derecho con

base en la Ley 89 de 1890. Ya que eran tácitamente bárbaros, eran sujetos políticos ilegítimos. Mientras los indios denunciaron la masacre de San José de Indias, la guardia civil sólo se refirió a hechos de desorden público. En los sumarios judiciales, los indígenas que habían sido asesinados se volvieron inexistentes. Hacia principios de 1940, las acciones violentas contra los indígenas se sumaron a una ola de violencia partidista y a las purgas que se dieron entre los comunistas o comunes y los liberales o limpios.

## Conclusión

A lo largo del ensayo se ha discutido, no sólo sobre la exclusión de los indígenas de la política representativa del Estado moderno (en su lógica constitucional de 1886 a 1991), sino sobre la reactualización de valores genocidas, que hunden su genealogía racista en las lógicas de la alteridad y las relaciones entre colonialidad y modernidad. A finales del siglo XIX, el Indio era visto como un sujeto que carecía de valor social y moral, o había desaparecido culturalmente. Hasta entrado el siglo XX, se suponía que el Indio, por su misma naturaleza "ladina y rencorosa", era un enemigo potencial de la identidad de la nación. En un periodo durante el cual la socio-biología y la eugenesia fueron ideologías muy populares entre las clases dirigentes y los intelectuales en América Latina, Colombia definió la base de la cultura nacional como "blanca". Se condenó la degeneración racial de la sangre indígena y africana, y se defendió la necesidad de una higiene racial. Los indios encarnaban una especie de fatalidad premoderna. Lame y sus seguidores buscaron la resolución de la herida histórica de la Conquista y lucharon porque se respetaran sus derechos como "Hombres", es decir, como seres humanos, Indios y ciudadanos legítimos de Colombia. Cuando intentaron desarrollar una política autónoma, fueron perseguidos y su protesta fue criminalizada. Su supuesta inferioridad en el plano racional explicaba su ignorancia y ceguera políticas.

Los Lamistas del Sur del Tolima no adhirieron a la imagen del "individuo", ciudadano y sujeto de derechos, porque no estaban dispuestos a olvidar sus memorias colectivas de sufrimiento y humillación como indígenas, y mucho menos a olvidar su derecho sobre las tierras ancestrales como precondición de la adquisición de dicho derecho. Como Lame lo decía, la catástrofe de la Conquista, así como la usurpación de sus tierras ancestrales, había transformado radicalmente la historia india. Pero sus derechos a la tierra y a la autonomía eran incuestionables. En 1931, la fiesta de la guerra en San José de Indias demostró que la política dominante no estaba interesada en reconocer a los Lamistas como sujetos políticos, y mucho menos sus derechos a la tierra y a una ciudadanía efectiva. El racismo operaba a varios niveles, incluyendo la negación de su propia historia y memoria. Esto se tradujo en una poderosa tecnología de poder y efecto de violencia, enmarcada dentro de la lógica de la fiesta de la guerra, con su ideal de armonía absoluta, es decir, de supresión de la diferencia a través de la muerte.

En un país como Colombia, devorado por conflictos asociados al poder territorial de los actores armados, continuos desplazamientos de población, violencia de Estado, impunidad y abuso de los derechos humanos, el estatus de la guerra es más que problemático. En enero del 2004, Human Rights Watch denunció el abuso de derechos humanos y la violación de leyes internacionales humanitarias en Colombia, incluyendo las irregularidades derivadas de las medidas arbitrarias de lucha contra el terrorismo, la criminalización de defensores de los derechos humanos y el reclutamiento infantil para los ejércitos irregulares.[6] Desde el 2004, la Organización Nacional Indígena viene reportando que el desplazamiento de poblaciones indígenas y la persecución y asesinato de autoridades tradicionales, siguen siendo unos crímenes serios, particularmente contra los nasa, embera, chami, wayuu, kankuano, inga, tunebo, pijao y wiwa.[7] La proliferación de estudios antropológicos sobre la instrumentalidad de las estrategias contemporáneas de afirmación de la diferencia cultural, aunque apuntan a conflictos y dilemas surgidos de retóricas del multiculturalismo entre la misma intelectualidad indígena, tienden a neutralizar el carácter político y la necesidad de ahondar en el significado histórico y las dimensiones políticas de dicho reclamo, así como su articulación en los espacios contemporáneos de poder. Las palabras de Lame siguen resonando, evocando los ríos de lágrimas y sangre que recorren nuestra historia.

## Bibliografía


Adorno, Theodor W. (1998). "The Meaning of Working through the Past". En *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press.

Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bolívar, Simón. (1981) [1819]. *Discursos, proclamas y epistolario político*. Madrid: Editorial Nacional.

Buck-Morss, Susan. (2000). *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge: MIT Press.

Castro-Gómez, Santiago. (2005a). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (2005b). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_______. (2002). "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the Invention of the Other". *Neplanta: Views from the South*, 3, 2, 269-285.


[6] Human Rights Watch, "Essential Background: Overview of Human Right Issues in Colombia". http://hrw.org/english/docs/2004/01/21/colomb6978.htm.

[7] Organización Nacional Indígena, "Información general de la situación de los pueblos indígenas". http://semana2.terra.com.co/imagenesSemana/documentos/estadisticas_onic.doc.

Charnela, Janet. (2005). “The UN and Indigenous Peoples: A Process”. *Anthropology News*, 46, 6.
Churchill, Ward. (1997). *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas, 1492 to the Present.* San Francisco: City Lights Books.
Dussel, Enrique. (2000). “Europe, Modernity, and Eurocentrism”. *Nepantla: Views from the South* 1, 3, 465-478.
_______. (1999). “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial.* Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
_______. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad*”. Bogotá: Ediciones Antropos.
Escobar, Arturo. (2002). “Worlds and Knowledges Otherwise”: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. En *Cruzando fronteras en América Latina*. Ámsterdam: Cedla.
Espinosa, Mónica L. (2004). *Of visions and sorrows: Manuel Quintín Lame and the violences of modern Colombia*, Doctoral dissertation, Department of Anthropology University of Massachusetts.
Keesing, Roger M. (1994). “Theories of Culture Revisited”. En Robert Borofsky (ed.). Assesing Cultural Anthropology (pp. 301-312). New York: McGraw Hill.
Laban Hinton, Alexander. (2002). “*The Dark Side of Modernity*: Toward an Anthropology of Genocide”. En A. Laban Hinton (ed.). *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (pp. 301-312). Berkeley: University of California Press.
_______. (2001). *Genocide: An Anthropological Reader.* London: Blackwell.
Lame Chantre, Manuel Quintín. 1971 [1939]. *En defensa de mi raza*. Bogotá: Rosca de Investigación y Acción Social.
Mignolo, Walter. (2001). “Coloniality of Power and Subalternity”. En Ileana Rodríguez (ed.). *The Latin American Subaltern Studies Reader* (pp. 424-444). Durham: Duke University Press.
_______. (2000a). “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 55-85). Buenos Aires: Clacso.
_______. (2000b). “(Post)occidentalism, (Post)coloniality, and (Post)subaltern Rationality”. En F. Afzal-Khan y K. Seshadri-Crooks (eds.). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies* (pp. 86-118). Durham: Duke University Press.
Oliver-Smith, Anthony. (2005). “Ethnographic Snapshot of the UN Permanent Forum”. *Anthropology News*, 46, 6.
Piralian, Heléne. (2000). *Genocidio y transmisión.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Quijano, Aníbal. (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, Carmen

Millán (eds.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 99-109). Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
Rojas, Cristina. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
Scheper-Hughes, Nancy and Philippe I. Bourgois. 2004. *Violence in War and Peace: An Anthology*. Malden: Blackwell.
Wade, Peter. (2003). "Race and Nation in Latin America: An Anthropological View". En N. Appelbaum, A. S. McPherson and K. A. Rosemblatt (eds.*). Race & Nation in Modern Latin America* (pp. 263-281). Chapell Hill: University of North Carolina Press.
Zuleta, Estanislao. (1994). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.
_______. (1991). "La fiesta de la guerra". En *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos* (pp.109-111). Bogotá: Altamir.

# ANTROPOLOGÍA Y COLONIALIDAD

*Eduardo Restrepo*

*Las narrativas históricas producen necesariamente silencios que son ellos mismos significativos.*

Michel-Rolph Trouillot

Hasta hace sólo tres décadas, un antropólogo era asociado con ciertos lugares y poblaciones más que con otros. Basta con hojear las memorias de los congresos de antropología de cualquier país, las tablas de contenido de las diferentes revistas especializadas, los títulos de las tesis de aquellos años o un balance de las trayectorias de graduados, para encontrar que, con algunas excepciones, la práctica antropológica estaba, de hecho, predominantemente interpelada por los radicales otros culturales. Incluso en las antropologías periféricas que se habían ido consolidando hacia la mitad del siglo pasado, los antropólogos centraban su atención en un otro dentro de los marcos de las fronteras de sus Estados-nación (Jimeno, 2005). A diferencia de sus colegas franceses, ingleses o estadounidenses, que encontraban ese otro por fuera de sus países de origen (aunque muchos de ellos dentro de sus posesiones coloniales), los antropólogos mexicanos, brasileños o colombianos (para mencionar tres ejemplos latinoamericanos) dirigían sus esfuerzos hacia los otros-internos, a las poblaciones indígenas de sus respectivos países (Krotz, 1993).

De ahí que no sea sorprendente que en el imaginario social y académico, los antropólogos aparezcan como 'expertos' de la alteridad cultural. De una forma aún más restringida, la asociación antropología /estudio de las culturas indígenas (pasadas y presentes) es la imagen más convencional, y la que en muchos casos circula en diferentes manuales de introducción a las ciencias sociales o en las representaciones populares. No obstante, este imaginario y asociación son inadecuados cuando se contrastan con las

prácticas de los antropólogos hoy. Los movimientos sociales, las identidades juveniles, la sexualidad, las dinámicas urbanas, el Estado, las comunidades transnacionales o los desplazamientos forzados son algunas de las problemáticas que interpelan a los antropólogos, ya sea como académicos, en el sentido restringido del término, o en sus diferentes labores profesionales. En el último cuarto de siglo, las prácticas antropológicas se han transformado significativamente, incluso entre muchos de quienes continúan centrando su interés en ese ahora más esquivo otro, distante o interno.

Dadas estas transformaciones, cabe preguntarse, a la luz de los más recientes planteamientos de algunas teorías contemporáneas, por la relación de la antropología con la colonialidad. Para algunos antropólogos, la acusación de la 'antropología como hija del colonialismo' —que se le enrostraba reiterativamente en los años ochenta y noventa, por sus más diversos críticos dentro y fuera de la antropología— es un penoso aspecto del pasado de su disciplina. Si alguna vez pudo tener algún contenido de verdad la idea de que la antropología estuvo asociada al colonialismo, dice su razonamiento, con las luchas anticoloniales y el surgimiento de los nuevos Estados independientes han desaparecido las colonias de gran parte del planeta y, por tanto, la antropología ha dejado de estar al servicio de los intereses de la administración colonial, si es que alguna vez lo estuvo realmente.

En este artículo argumentaré que esta manera de comprender las relaciones entre la antropología y el colonialismo, no sólo soslaya el carácter inmanente a la constitución disciplinaria de la experiencia colonial, sino que tampoco permite entender cómo la colonialidad constituye el presente de la disciplina. Empiezo por ilustrar brevemente algunas de las tesis más relevantes (para este artículo) del pensamiento poscolonial y sus diferencias con las críticas al colonialismo, articuladas por las luchas anticoloniales. Luego examino la antropología en el país, a partir del argumento que en gran parte ha sido estructurado por una manera particular de imaginar e intervenir sobre la otredad-interna, que puede ser denominada indiología. Ahora bien, a pesar de quienes dicen haber trascendido este trazo abiertamente colonial de la disciplina, en el siguiente apartado argumento que incluso aquellos desarrollos disciplinarios siguen estando atravesados por la colonialidad.

## Críticas anticoloniales y pensamiento poscolonial

Las críticas tempranas al colonialismo se diferencian de las diferentes vertientes de los debates contemporáneos en varios aspectos sustanciales, de los cuales resaltaré tres de los más importantes y generales.[1] Primero, mien-

[1] Las críticas al colonialismo no son patrimonio exclusivo de las últimas décadas. Desde casi los albores de la instrumentalización del colonialismo se han articulado innumerables críticas al aparato colonial. Más cercanas en el tiempo y más fácilmente identificadas son las críticas asociadas a las narrativas anticolonialistas de mediados del siglo XX. Estas narrativas anticolonialistas, que se entramaron con diversos movimientos de descolonización y liberación nacional en África y Asia, hacían un énfasis en las relaciones asimétricas

tras que las anteriores críticas se centraban en los aspectos políticos, económicos y, en algunos casos, ideológicos del colonialismo, los cuestionamientos poscoloniales evidencian aspectos epistémicos que no habían sido tomados en consideración: "[…] las narrativas anticolonialistas [de los años sesenta y setenta] jamás se interrogaron por el *status epistemológico* de su propio discurso" (Castro-Gómez, 1998, pp. 171-172; énfasis en el original). El grueso de las críticas al colonialismo de mediados del siglo XX establecía una relación de exterioridad entre lo epistémico y el colonialismo, mientras que las diferentes vertientes de las discusiones poscoloniales evidencian, precisamente, cómo lo epistémico y lo colonial se constituyen e influyen mutuamente.

Segundo, para la mayoría de las narrativas anticolonialistas, el colonialismo aparecía como una desafortunada desviación pasajera del proyecto de modernidad europeo, el cual constituía el horizonte político y social de las luchas de liberación nacional anticoloniales. Para los más radicales, incluso, la Revolución y la Utopía (con mayúscula y en singular) estaban edificadas sobre supuestos modernos que se suponían como universales. Desde esta perspectiva se establecía, entonces, no sólo una relación de contingencia histórica entre modernidad y colonialismo, sino que además se asumía la modernidad como un paradigma universal nacido en Europa. Las diferentes tendencias poscoloniales problematizan de disímiles maneras estos dos supuestos. De un lado, se argumenta que el colonialismo no puede ser entendido como una perversión o desviación pasajera de la modernidad, sino que modernidad y colonialismo se encuentran estrechamente ligados, y no sólo en el pasado sino también en el presente. De otro, se cuestiona, tanto la supuesta vocación de poder universalizante de la modernidad, como el imaginario de su etiología exclusivamente intra-europea y eurocentrada.

Al respecto, Stuart Hall anotaba:

> Por 'colonización' lo 'postcolonial' significa algo más que el gobierno directo sobre ciertas áreas del mundo por los poderes imperiales. Pienso que significa la totalidad del proceso de expansión, exploración, conquista, colonización y hegemonización imperial que ha constituido 'la otra cara', el exterior constitutivo, de la modernidad europea y el capitalismo occidental después de 1492. (Hall, 1996, p. 249)

Así, mientras que muchas de las narrativas anticolonialistas se refieren al colonialismo como aparato de dominación que remite al pasado, las diferentes vertientes del poscolonialismo tienen por objeto el análisis de (y la intervención sobre) los efectos y la operación en el presente del mismo. Antes que un asunto saldado en más o menos el remoto pasado de algunos pueblos, el colonialismo constituye la historia del presente de todos.

---

de dominación y explotación, constitutivas del colonialismo, como sistema político-administrativo de unos Estados sobre las riquezas y fuerza de trabajo de unos territorios y poblaciones. Estas narrativas anticolonialistas esencialmente buscaban la disolución de las modalidades de opresión político-administrativas desde las metrópolis hacia sus colonias.

En una formulación más detallada, y más anclados en la experiencia de América Latina,[2] algunos autores establecen una distinción entre colonialismo y colonialidad. La 'colonialidad' es entendida como un fenómeno histórico mucho más complejo que el colonialismo, y que se extiende hasta nuestro presente. Se refiere a un 'patrón de poder', que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros, a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano, 2000). Este patrón mundial de poder es articulado por vez primera con la Conquista de América. Para ese entonces, de acuerdo con Aníbal Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron:

> De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...]. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (2000, p. 202)

De ahí que además de la noción de 'colonialidad del poder' se hable de 'colonialidad del ser' y 'colonialidad del saber' (Escobar, 2003; Walsh, 2004).

Tercero, no eran pocas las narrativas anticolonialistas que tendían a tomar por sentado las distinciones entre las series 'colonizador-blanco-sujeto-sí mismo' y 'colonizado-no blanco-objeto-otro', revirtiendo la relación de poder y las connotaciones de interiorización asociadas al colonizado en marcos nacionalistas y nativistas. Se mantenía la distinción, invirtiendo el lugar de cada uno de los términos. Por el contrario, en las críticas poscoloniales contemporáneas esa distinción es objeto de escrutinio y problematización. Así, por ejemplo, Radhika Mohanram escribía:

> [...] los estudios poscoloniales se basan en el planteamiento de que la historia del colonialismo está sustentada por el mantenimiento de límites claramente delineados entre el sí mismo (*self*) y el otro. El proceso del colonialismo (y neocolonialismo) y la dominancia del resto del mundo por el Occidente (blanco) ha transformado este último en el sí mismo (blanco) occidental no marcado. El proceso de otrificación de las culturas del colonizado ha sido simultáneamente el resultado de encubrir el hecho de que el sí mismo (blanco) occidental es también una contracción y no una categoría completa, natural. Este silenciamiento y no-marcación del sí mismo occidental también lo naturaliza efectivamente y borra los rastros del mecanismo de oposiciones binarias que postula el cuerpo no blanco y no occidental como lo marcado y lo visible. (Mohanram, 1999, p. 185)

---

2 Para un examen de las diferencias de perspectiva en los debates poscoloniales asociados a los diferentes *locus* de enunciación (Asia y África *versus* América Latina y el Caribe), véase Mignolo (2005).

Finalmente, para la gran mayoría de las críticas poscoloniales de la visualización de esta dicotomía, y del lugar de Occidente como el lugar no marcado desde el cual se ha *otrificado* y cosificado al 'resto', se piensa desde una perspectiva no fundacionalista. No es una especie de tercermundismo lo que la mayoría de los pensadores poscoloniales tienen en mente:

> El binarismo 'nosotros y todos ellos', implícito en el orden simbólico que crea el Occidente, es un constructo ideológico y las muchas formas de tercermundismo que reversan sus términos son sus imágenes reflejas. No existe el Otro, sino una multitud de otros que son otros por diversas razones, a pesar de las narrativas totalizadoras, incluyendo la del capital. (Trouillot, 2003, p. 27)

A diferencia del grueso de las narrativas e intervenciones anticoloniales, las disímiles vertientes poscoloniales no buscan simplemente invertir los dos términos constituyentes de esta dicotomía, sino desmantelar la lógica sobre la que se reproduce. Al respecto, Paul Rabinow llamaba la atención sobre el error de una simple inversión esencialista:

> [...] Debemos pluralizar y diversificar nuestros enfoques: un movimiento básico contra la hegemonía económica o filosófica es diversificar los centros de resistencia: evitar el error de invertir el esencialismo; el Occidentalismo no es un remedio para el Orientalismo. (1986, p. 241)

Mediante enfoques que pluralizan, descentran y comprenden en su positividad las otredades, se pueden evitar las trampas del pensamiento colonial que en gran parte aún estructura nuestro presente, incluso en vertientes que se dicen críticas de la colonialidad. Las totalizaciones sobre una dicotomía compuesta de los términos irreductibles y naturalizados de Occidente/No-Occidente (o cualquiera de los eufemismos teóricos que los sustituyan) hacen parte del legado colonial que estructura aún nuestro presente y que amerita un detallado escrutinio, en el cual es a todas luces insuficiente, conceptual y políticamente, una simple reversión de sus dos términos constituyentes, manteniéndolos en su supuesta identidad trascendental.

No es posible pluralizar, descentrar y pensar en su positividad las otredades, dejando incólume una de las más poderosas narrativas de cerramiento de Occidente y de inscripción de una exterioridad constitutiva habitada por ese Otro. En este sentido, tal vez una de las inspiraciones más relevantes para pensar la relación entre antropología y colonialidad se puede encontrar en la propuesta de 'provincializar a Europa', elaborada por Dipesh Chakrabarty. La categoría de 'provincializar a Europa' remite la desnaturalización de las narrativas eurocentradas, evidenciando la parroquialidad e historicidad de modalidades de pensamiento, de ordenamientos políticos y de prácticas sociales que se esgrimen como universales. Esto no significa que el proyecto de provincializar a Europa conduzca a un relativismo cultural ni, mucho menos, a un nacionalismo o nativismo no-europeo (Chakrabarty, 2000, p. 43). La idea no es, simplemente, rechazar la modernidad, los universales,

la ciencia o la razón, arguyendo que son culturalmente específicos de Europa y, en consecuencia, intrínsecamente reproductores del eurocentrismo. Aunque esto último no deja de ser en parte cierto, provincializar a Europa significa más bien desplazar a Europa del centro de la imaginación histórica, epistémica y política.

Este desplazamiento implica un redibujamiento de las genealogías eurocentradas e intra-europeas de la 'modernidad': la 'ciencia', el 'ciudadano', la 'nación' o el 'Estado'. Este redibujamiento problematiza el imaginario de Europa como la 'cuna' exclusiva donde se originaron y desarrollaron las instituciones y modalidades de conocimiento y subjetividad modernas, que sólo posteriormente fueron transplantadas al 'afuera' de Europa: las colonias. Múltiples son los análisis que han demostrado cómo ciertas modalidades de trabajo disciplinarias (Mintz, 1985), de imaginación de nación (Anderson, 1991) o de subjetividad (Stoler, 1995 y 2002), se articularon en los contextos coloniales o de las antiguas colonias, *antes* de que fuesen introducidas en Europa. Esto problematiza, además, el modelo difusionista que ha predominado en las narrativas eurocentradas e intra-europeas de la modernidad.

> Tales preguntas sobre el papel de la periferia (un término crecientemente inapropiado) en la genealogía de la modernidad han mostrado que necesitamos reexaminar mucho de la escritura crítica sobre la modernidad europea que ha conformado nuestro pensamiento sobre lo sucedido. (Mitchell, 2000, p. 5)

No obstante, lo que está en juego aquí no es simplemente invertir el modelo en su totalidad, o parcialmente, argumentando que fueron los contextos coloniales o de las antiguas colonias los que propiciaron la emergencia y desarrollo de lo que hasta entonces había sido atribuido a Europa. Al contrario, lo que se pone en juego es la idea misma de la existencia, tanto de la modernidad en singular como de modernidades alternativas.

En este sentido, no existe la modernidad sino modernidades en plural (incluso en el interior mismo de esa Europa que opera como su paradigma). Como lo indica Mitchell, esta *pluralización* de la modernidad no significa simplemente que existen 'modernidades alternativas', que se constituyen en variantes locales, dadas ciertas especificidades culturales de una modernidad en singular que subyacería a toda la gama de sus posibles expresiones: "[…] el lenguaje pluralista de las modernidades alternativas siempre presupone una unidad subyacente en referencia a la cual tales variaciones pueden ser discutidas" (Mitchell, 2000, p. 24). Menos aún, no habría un paradigma de modernidad encarnada en Europa, de la cual las otras modernidades serían meros derivados defectuosos o copias diletantes, debido a los obstáculos o incapacidades de los no europeos.

La pluralización de la modernidad significa, por el contrario, que aunque la modernidad se caracteriza por argüir su universalidad y unicidad, lo que ha existido siempre son modernidades concretas, ancladas a particulares contextos sociales y políticos. En otras palabras, debemos pensar la moder-

nidad más allá de las narrativas que ésta ha enunciado sobre sí misma. Por tanto, el llamado de Mitchell es a la historización de las 'articulaciones locales de la modernidad', no como un simple efecto de superficie, sino como constitutivas de las modernidades en plural:

> […] la articulación local de la modernidad, la forma en la cual la modernidad es representada y escenificada. Este foco permite dar cuenta de la ruptura con la narrativa histórica que siempre ubica los orígenes de la modernidad en Occidente, y representa el no-Occidente sólo en términos de sus esfuerzos por copiar o resistir una modernidad importada, de segunda mano (Mitchell, 2000, p. xxvi).

Con el proyecto de 'provincializar a Europa' se pretende desatar la "[…] pesadilla de la 'tradición' que es creada por la 'modernidad' " (Chakrabarty, 2000, p. 46). La 'tradición' como negatividad, como un todavía-no-moderno, es un poderoso imaginario de las narrativas que privilegian instituciones modernas, como las de 'ciudadanía', 'nación' o el 'sujeto liberal moderno', por encima de otras formas de solidaridad social o experiencias de subjetividad. En general, este privilegio se asocia con un efecto de borramiento de la compleja y contradictoria trama de prácticas, relaciones y representaciones, al ser subsumidas en una negatividad de la modernidad. En este sentido, para desatar dicha pesadilla se requiere cuestionar el extendido lugar común de la modernidad, que la supone como un universal que arrojaría a la 'tradición' todo aquello que le es ajeno, que no encaja en los imaginarios de sí misma. La 'tradición' se define así como lo otro arcaico de la 'modernidad', con todas las connotaciones políticas, éticas y morales que se suponen en los discursos celebratorios o críticos de esta última.

De la misma manera, Europa no puede ser considerada como una entidad aislada, sino que es, en gran parte, co-producida por y en la experiencia colonial. Como se anotó, las experiencias coloniales no son una 'excrecencia' o 'desviación' de Europa, sino que fueron las condiciones de su existencia e hicieron posible los imaginarios eurocentrados que la han constituido como tal. Para decirlo en otras palabras, Europa no es una entidad preexistente a la experiencia colonial, puesto que se constituye al mismo tiempo, y por el mismo procedimiento, que la producción de una exterioridad ontológicamente irreductible e insalvable: el otro colonial (Mignolo, 2000).

## La antropología como indiología

En la contextualización crítica de Trouillot (1991), la antropología emergió después del Renacimiento, en un más amplio campo enunciativo, estructurado alrededor de las figuras del Orden (lo que Occidente es), la Utopía (lo que Occidente podría ser) y el Salvaje (lo que Occidente no es). La antropología terminó siendo confinada en el lugar del Salvaje —al estudio de los salvajes (véase también Escobar, 1999; Stocking, 2002). De ahí que no sea sorprendente, como se ha señalado en repetidas ocasiones (Asad, 1973), que

la mayor parte de las sociedades inicialmente estudiadas por las antropologías metropolitanas, nada gratuitamente eran halladas en las colonias; y, no en pocas ocasiones, la labor del etnógrafo constituía parte del engranaje administrativo, militar y económico, que reproducía y expresaba las relaciones coloniales de dominación. Si en esta asociación entre antropología y colonialismo consideramos que no "[...] es el carácter específico del terreno lo que permite la especificidad de las disciplinas [...] [sino que] son los procedimientos disciplinarios los que construyen los terrenos a los cuales se aplican" (Augé, 1996, p. 13), esto nos plantea que la antropología, en tanto proyecto, implica unas relaciones de carácter colonial que ameritan ser evidenciadas y cuestionadas.[3]

La reducción de lo arbitrario y la familiarización de lo exótico, del 'primitivo', signó la empresa antropológica en sus albores. Nacida de las entrañas mismas del orden colonial y de la expansión del capital, la antropología institucional ha sido, en gran parte, la normalización del imaginario occidental del 'primitivo', la domesticación del 'salvaje' mediante su racionalización. Por eso, además de configurar una evidente tecnología política de administración/intervención de esa otredad naturalizada y ahistorizada del "primitivo", el discurso antropológico inscribe/reduce esa otredad al orden de visibilidades propias de lo mismo.

En el caso colombiano, el lugar de ese 'salvaje' o 'primitivo' fue ocupado por lo indígena, es decir, por el otro-interno. Es por ello que en los cursos enseñados en las universidades, en las ponencias presentadas en los congresos, en los textos publicados en revistas, en las acciones militantes de los antropólogos, o en las burocratizaciones de la antropología, el indígena emerge en su centralidad. No obstante, esta centralidad no la entendemos simplemente en un sentido cuantitativo o paradigmático, si bien ambas son expresiones importantes de la misma. Más allá de las cifras —que en sí mismas no son nada gratuitas—, o de que el indígena haya devenido en el objeto antropológico por antonomasia, con esta centralidad quiero indicar que la antropología en Colombia ha sido constituida por la *producción de la indianidad*. Es a ello a lo que se puede denominar la 'indiologización' de la antropología.

Ahora bien, este indígena producido por la disciplina antropológica no es un simple dato de la realidad ni, mucho menos, un fenómeno natural contrastado por los desprevenidos sentidos del etnógrafo.[4] Al contrario, es un

---

3 La denuncia de la articulación entre antropología y colonialismo fue planteada, de múltiples maneras, en Colombia, desde por lo menos los años setenta (Vasco, 2002). Lo más interesante, a mi modo de ver, fue que no se quedaron en una crítica escrita en un artículo o planteada en una ponencia para un congreso, como suele suceder últimamente con algunos antropólogos estadounidenses y europeos, que han asumido posiciones 'progresistas' como una cuestión de prestigio y de pasarela académica. El trabajo concreto de explorar modelos de relación alternos, que subvierten en algunos planos este proyecto colonial de la antropología, amerita ser objeto de reflexión y de réplica.

4 O de los 'solidarios', como se puede identificar a un grupo de antropólogos que, en los

imaginario resultante de la alquimia discursiva del mismo etnógrafo, sediento de otredades esenciales; es un efecto de verdad antropológica, entretejido en la constatación empírica de un otro, permeado por una positividad colonial que no se reconoce como tal; es, para parafrasear un conocido texto, resultado de su localización en la perspectiva de una mirada distante que, cual arduo resultado de un tipo de representación realista, invisibiliza aquello que la ha hecho posible.

Por tanto, la 'indiologización' de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sin sentido —a los ojos etnocentristas de los no iniciados, por supuesto—, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco, al cual se plegaban ineluctablemente los sujetos. Como cultura era entendido este principio de ordenamiento que, develado a la conciencia del etnógrafo por la estrecha y prolongada convivencia con ese otro —entendida esta última, ya fuese como observación participante o como participación militante—, era susceptible de ser descrito "tal cual es" o, en un arrebato teórico —que no abundaron, por lo demás—, era explicado al evidenciar la necesidad de sus sucesivos encadenamientos —que variaban, dependiendo de los horizontes conceptuales, e iban de los modelos causales o formalistas a aquellos 'dialécticos'. Para el arqueólogo, el lugar de esta convivencia 'directa' era reemplazado por un conocimiento metonímico, posible por el meticuloso acceso al 'registro arqueológico'. El 'cuerpo' o la 'lengua' ocupaban, para el caso de los más escasos antropólogos físicos y lingüistas, un lugar análogo al registro arqueológico para el arqueólogo.

De ahí, incluso, que el criterio de pertinencia antropológica estuviera modelado por las categorías y metodologías aplicadas a la participación, en tanto expertos en la producción de la indianidad como otro esencial. No es de extrañar, entonces, que algunos antropólogos se hayan lanzado a 'indianizar' otras poblaciones y preguntas, con el ánimo de que recibieran legitimidad antropológica. Poblaciones rurales, como campesinos o negros, fueron *colonizados por una mirada antropológica 'indianizada'.* Los negros del Pacífico rural colombiano, o de Palenque de San Basilio, por ejemplo, fueron inscritos en esta economía colonial de visibilidades; fueron reconducidos a una otredad esencial que, en algunos casos, ha sido leída como expresión última de unas "huellas de africana" que emergen, desde una especie de inconsciente colectivo, como silenciosos demiurgos de sus específicas formas de inventiva cultural, ante la incertidumbre imperante del medio natural y humano.

Este Otro esencial había sido cómodamente delineado en las monografías convencionales, donde el etnógrafo establecía una tersa descripción realista que, después de la localización geográfica (casi siempre acompañada de un mapa donde es ubicada la comunidad), empezaba con el 'medio ambiente',

---

años setenta y ochenta, articularon una posición de crítica radical a las antropologías metropolitanas (Vasco, 2006).

pasando por la 'economía', la 'estructura social', para terminar con la 'religión' o la 'mitología'. A veces aparecía un pequeño apartado final, que se denominaba 'cambio cultural' o 'relaciones interétnicas', en el cual no era extraño que el etnógrafo se mostrase preocupado por la 'pérdida de la cultura' e hiciera un llamado a la urgencia de conservar la 'tradición' o, incluso, de 'recuperarla'.

Pero esta 'indiologización' de la mirada antropológica no se limitó a las poblaciones rurales, en las cuales era más cómodo producir un otro, basado en dicotomías irreductibles, recreadas en el encuadre mismo del 'trabajo de campo' (como el nosotros/ellos y el estar acá/estar allá). Los no muy numerosos estudios que trascendieron los umbrales de las poblaciones que suponían el paradigma de la tradición antropológica se vieron enfrentados a una multitud de problemas de orden conceptual y metodológico, que radicaban en la paradoja de aplicar categorías como las de "comunidad" o "cultura", que suponían estrategias exotizantes, esencializantes y homogenizantes, en contextos que a todas luces evidenciaban su insuficiencia. En medio de la ciudad, acaso en el barrio donde uno nació o en el cual habita, ya no era más evidente esa distancia cognitiva y espacial que implicaba el encuadre etnográfico del cual se derivaba la posibilidad de esa 'mirada distante', como dispositivo del conocimiento antropológico.

Es importante aclarar que por 'indiologización' de la antropología no entiendo simplemente que la antropología se haya centrado en el estudio de pueblos indígenas, sino, más bien, las estrategias descriptivo-explicativas que han producido la indianidad como otro esencial, como un afuera absoluto de la modernidad. El soporte de estas estrategias ha sido una noción objetivada de cultura como orden que, fundado en la dicotomía nosotros/ellos, ha permitido la definición de unidades explicativas autocontenidas y atomizadas, que son naturalizadas en narrativas del tipo 'cultura embera' o 'cultura yukuna'. Al suponer la cultura (o culturas) como entidad autocontenida, localizable en un espacio geográfico determinado, y perteneciente a una población concreta, se establece una serie de equivalencias: cultura-lugar-grupo. La imagen que este modelo evoca es la de *cultura como isla*. La unidad de análisis predominante en este modelo consiste en tomar un 'grupo étnico' o 'pueblo', y operativizarlo mediante el trabajo de campo en localidades específicas (mientras más 'auténticas', aisladas y tradicionales, mucho mejor), desde las cuales se generalizan las descripciones e interpretaciones al 'grupo étnico' o 'pueblo' en su conjunto (cuando no a todos los 'grupos étnicos' o 'pueblos' indígenas en general). El esfuerzo empírico y conceptual radica en describir y comprender intrínsecamente la cultura *x* ó *y*, que se supone es propiedad de una 'comunidad' y que está en un territorio determinado. La autenticidad, la tradición y la diferencia son tres preciados pilares en este modelo.

Tal lectura indianizante de la antropología se empieza a problematizar, por lo menos en términos institucionales, mediante la aparición, en la segunda mitad de la década del ochenta, del libro *Encrucijadas de la Colombia*

*amerindia* (Correa, 1993). Con este texto colectivo se cuestionaba esa mirada exotizante a "comunidades" aisladas y discretas que, apenas unos años antes, habían sido narradas en el libro *Introducción a la Colombia amerindia* (Correa, 1987). *Encrucijadas* cuestionaba, precisamente, la pretensión de representar antropológicamente unas imaginarias comunidades indígenas, al margen de los múltiples procesos de relación, conflicto e inserción a las dinámicas locales, regionales, nacionales y globales. En este sentido, con *Encrucijadas* se critica un modelo de descripción cultural, basado en la oposición puro/contaminado o auténtico/impuesto que, en últimas, apela a la metáfora de la pérdida que se implicaba bajo la categoría residual de 'cambio cultural' o 'aculturación'. Por eso, en *Encrucijadas* encontramos los esbozos de un proyecto antropológico que se pregunta por los bordes, los cruces y lo liminal en la producción de la diferencia. Dicho proyecto necesariamente implica problematizar una noción de cultura como una entidad —ya fuera orgánica, formal o sistémica— delimitable claramente y cosificable.

En efecto, en lo que se puede denominar el modelo de la cultura como encrucijada, las relaciones de intercambio, pero también las de explotación, dominación y desigualdad, se entienden como estructurantes de la cultura, y no como simples telones de fondo. La diferencia es resultado de las tensiones y cruzamientos. Por tanto, se piensa en términos de transformaciones, que no sólo significan 'pérdida', sino que son también estructurantes. Más que una autenticidad incontaminada o una tradición que se perpetúa idéntica desde los tiempos inmemoriales, son los bordes, las interacciones y la heterogeneidad los que convocan a este tipo de estudios. Aquí sigue importando describir y explicar la cultura *x* ó *y,* pero ya no poniendo entre paréntesis las 'influencias externas' de lo que es 'propio', separando lo 'auténtico' de lo 'contaminado'. Por su parte, la noción de "culturas híbridas" puede ser entendida como una radicalización de este modelo. Radicalización en el sentido que desancla la relación entre cultura-lugar-grupo, supuesta en el primer modelo de la cultura como isla. El concepto de "culturas híbridas" no establece correspondencias inmanentes entre poblaciones y lugares ni, menos aún, considera las culturas irremediablemente atadas a un lugar (el cual, por lo demás, tampoco se lo supone estable). Las culturas, las poblaciones y los lugares son pensados en sus flujos y en sus profundas amalgamas.

En las últimas tres décadas, las diversas antropologías del mundo se han transformado sustancialmente. En Colombia se han posicionado líneas de argumentación que han tomado distancia crítica de algunas de las premisas de lo que he denominado indiología. Una de estas líneas, institucionalmente apuntalada desde mediados de los noventa, por el entonces Instituto Colombiano de Antropología, se denominó 'antropología en la modernidad'. Esta línea se expresó en una serie de publicaciones de diferentes autores que, de forma muy general, confluían en una crítica a los modelos de antropología más convencionales, en particular, a las lecturas fundacionalistas en la com-

prensión de la cultura, y a su limitación a 'objetos' que siguieran el criterio de los otros distantes o internos.

En colaboración con María Victoria Uribe, planteábamos, en la introducción de la primera compilación que inauguraba la serie, que una antropología en la modernidad

> [...] pretende registrar cómo desde la reelaboración de las herramientas conceptuales y metodológicas del discurso antropológico se pueden abordar con fecundidad preguntas y situaciones que, desde una lectura convencional, parecían caer por fuera del orden de pertinencia antropológica. (Uribe y Restrepo, 1997, p. 11)

Por tanto, una

> [...] antropología en la modernidad remite al análisis de las múltiples experiencias culturales en un contexto de globalidad e interrelación, donde se fragmentan las ficciones etnográficas de la comunidad y la cultura como unidades metodológicas que se autocontienen y se explican en sus propios términos. (Uribe y Restrepo, 1997, p. 11)

A pesar de las elaboraciones y contribuciones que esta transformación ha propiciado para la disciplina, no insinúan todavía un quiebre con la colonialidad del pensamiento y la práctica institucional de la antropología. De forma algo esquemática se puede argumentar que este tipo de planteamientos constituyen una complejización del utillaje conceptual y metodológico a disposición de los antropólogos, pero en gran parte mantienen por fuera del análisis las condiciones de posibilidad epistémicas, sociales e institucionales, que permiten la articulación del pensamiento antropológico, en primer lugar. Y es precisamente un tipo de análisis como éste el que supone pensar en la colonialidad de la antropología.

## La colonialidad de la antropología

La colonialidad de la antropología amerita ser examinada en, al menos, dos planos. De un lado se pregunta por lo que la constituye como conocimiento experto, en sus relaciones con la sociedad en su conjunto y su lugar en la constelación disciplinaria. Del otro, cómo opera la colonialidad en el interior de la antropología, como una práctica y pensamiento en su normalización disciplinaria y en el permanente establecimiento y disputa del canon.

En tanto conocimiento experto, lo que aparece como antropología es una técnica de colonización de la realidad, con la especificidad de la domesticación en el ámbito intelectual de la alteridad cultural. La imaginación y práctica antropológicas deben ser analizadas como un componente sustantivo del régimen de poder moderno, el cual refiere a los procesos de gubernamentalización descritos por Foucault. Este régimen de poder es permanentemente producido a través de 'juegos de verdad' que definen

[...] una estructura intrincadamente diferenciada de autoridades que especifica quién tiene el derecho a decir qué en cuáles temáticas. Como marcadores de esta autoridad, tenemos exámenes, grados, títulos e insignias diferenciadoras de todo tipo. (Chatterjee, 1997, p. 13)

En este sentido, lo que aparece en un momento dado como antropología debe ser entendido como un dominio específico, que es hecho posible por tales juegos de verdad y por las prácticas de autoridad y autorización, que han operado y han sido definidas en unas formaciones discursivas específicas, que a su vez han producido sus objetos y conceptos (tales como el de 'cultura' en la antropología estadounidense). El conocimiento antropológico, así producido, hace parte de los innumerables amarres del conocimiento experto, mediante los cuales ciertos sectores sociales hacen sentido del mundo social, y desde donde se interviene sobre diversas poblaciones. En otras palabras, la antropología supone una tecnología de sentido y manejo del mundo, en un entramado de poder de un modelo de sociedad que la parió y la sigue nutriendo.

Ahora bien, es precisamente en esta inflexión donde la colonialidad de la antropología emerge. La colonialidad instaura una subalternización de los saberes y conocimientos que no responden al logocentrismo occidental, encarnado en la razón instrumental propia del conocimiento experto (Mignolo, 2005). De ahí que se pueda hablar de la "colonialidad del saber", como una categoría que daría cuenta de esta específica dimensión de la colonialidad (Walsh, 2004). En cierto sentido, la noción de saberes sometidos sugerida por Michel Foucault apunta en la misma dirección.[5] Con la antropología, sin embargo, emerge una paradoja, ya que gran parte del esfuerzo antropológico puede ser presentado, precisamente, como una visualización de los conocimientos subalternizados —sobre todo aquellos de las llamadas 'sociedades no occidentales'—, y como el cuestionamiento del etnocentrismo epistémico de las 'sociedades occidentales', que han deificado la ciencia como forma privilegiada de conocimiento, y su derivación en la tecnología para la intervención en el mundo natural y social.

No obstante, como lo ha argumentado Chakrabarty (2000) para el caso de la relación entre la disciplina histórica y los 'pasados subalternos', la antro-

---

[5] Foucault entiende por saberes sometidos, de un lado los "[...] contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales [...] y, de otro lado "[...] toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o cientificidad requerido" (Foucault, 1992, p. 21). Estos últimos constituyen lo que Foucault denomina "[...] el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda)" (Foucault, 1992, p. 21). En el concepto de saberes sometidos, entonces, se reúnen, como en "una extraña paradoja", dos formas: los saberes sepultados de la erudición (contenidos del conocimiento teórico, meticuloso, erudito, exacto) y los saberes de la gente (saberes locales, singulares, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia) (Foucault, 1992, p. 22).

pología predominante en el mundo y en Colombia, no sólo subsume a sus pretensiones disciplinarias los saberes sometidos y subalternizados de las gentes estudiadas por el antropólogo, mediante una serie de operaciones disciplinarias,[6] sino que también opera y supone una serie de distinciones que constituyen su propio pensable, como la distinción entre mundo y representación (Mitchell, 2000), entre realidad y fabulación, o entre pasado, presente y futuro (Chakrabarty, 2000) y, por supuesto, entre cultura y naturaleza (Descola, 1996).

El otro plano, el de la colonialidad en el interior de la disciplina, no es menos complejo. En tanto disciplina, la antropología implica una serie de prácticas institucionalizadas y modalidades de producción y regulación de discursos (Escobar, 1993, p. 379). En el ámbito académico, las prácticas institucionalizadas y las relaciones de poder configuran, en diferentes y sutiles maneras, la producción, circulación y consumo del conocimiento antropológico, así como la producción de ciertas posiciones de sujeto y subjetividades (Trouillot, 1991, p. 18). Estas microprácticas de la academia definen, no sólo una particular rejilla de enunciabilidad, autoridad y autorización, sino también las condiciones de existencia (y transformación) de la antropología como una disciplina académica particular. La mayoría de las microprácticas son tomadas por sentadas, constituyendo una suerte de sentido común disciplinario y un punto ciego que rara vez es objeto de escrutinio sistemático. En este sentido, Eval Ben-Ari argumenta que

> [...] aunque somos muy buenos analizando cómo la antropología crea varios otros, tales como los 'nativos' o los 'locales', somos menos aptos para analizar rigurosamente cómo creamos y recreamos a los 'antropólogos'. (1999, p. 390)

La colonialidad opera, en este plano, mediante mecanismos institucionales (como las políticas editoriales, la predominancia de unas lenguas y de los textos escritos, los formatos de argumentación, la sedimentación de genealogías y cánones disciplinarios, los procesos de formación universitarios, etc.) que implican la hegemonización de unas tradiciones y modalidades del *establishment* antropológico, al tiempo que subalternizan (cuando no silencian totalmente) otras (Krotz, 1993; Ribeiro y Escobar, 2006) .

## Bibliografía


Anderson, Benedict. (1991) [1983]. *Imagined communities.* London: Verso.

Asad, Talal. (1973). "Introduction". En Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 1-19). Atlantic Highlands: Humanities Press.


[6] Al respecto, puede resultar ilustrativo el intenso debate, de mediados de los ochenta, a propósito de las políticas de representación antropológicas en el *establishment* antropológico estadounidense. Para un recuento y posicionamiento de la época con respecto a este debate, véase Marcus y Fisher (1986).

Augé, Marc. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
Ben-Ari, Eyal. (1999). "Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation". En Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.). *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania* (pp. 382-409). Hong Kong: Curzon.
Castro-Gómez, Santiago. (1998). "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 169-205). México: Porrúa.
Chakrabarty, Dipesh. (2000). *Provincializning Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
Chatterjee, Partha. (1997). *Our Modernity*. Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis.
Correa, François. (1993). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Ican, Colcultura.
_______. (1987). *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Ican, Colcultura.
Descola, Philipe y Gísli Pálson (eds.). (1996). "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En Philipe Descola y Gísli Pálson (eds.). *In the Society of Nature* (pp. 82-102). Cambridge: Cambridge University Press.
Escobar, Arturo. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa,* 1, 51-86.
_______. (1999). "El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías". En *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (pp. 327-352). Bogotá: Ican.
_______. (1993). "The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-Writing Culture Era". *Journal of Anthropological Research,* 49, 377-391.
Foucault, Michel. (1992) [1976]. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
Hall, Stuart. (1996). "When was 'The POSCOLONIAL'? Thinking at the limit". En Iain Chambers and Lidia Curti (eds.). *The Post-colonial Question* (pp. 242-260). London/New York: Routledge.
Jimeno, Myriam. (2005). "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". *Antípoda*, 1, 43-66.
Krotz, Esteban. (1993). "La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades* 3, 6, 5-12.
Marcus, George y Michael Fisher. (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.
Mignolo, Walter. (2003). "Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial". *Tabula Rasa*, 3, 47-72.
_______. (2000). "Border Thinking and the Colonial Difference". En *Local Histories / Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (pp. 49-90). New Jersey: Princeton University Press.

Mintz, Sidney W. (1985). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History.* London: Pinguin.
Mitchell, Timothy. (2000). "The Stage of Modernity". En Timothy Mitchell (ed.). *Questions of Modernity* (pp. 1-34). Minneapolis: University of Minnesota Press.
Mohanram, Radhika. (1999). *Black body: women, colonialism, and space.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-245). Buenos Aires: Clacso.
Rabinow, Paul. (1986). "Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En James Clifford y George Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 234-261). Berkeley: University of California.
Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. (2006). "World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power". En Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power* (pp. 1-25). Oxford: Berg.
Stoler, Ann Laura. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
_______. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things.* Durham: Duke University Press.
Stocking, George W. (2002). "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de antropología social*, 11, 11-38.
Trouillot, Michel-Rolph. (2003). *Global Transformations. Anthropology and the Modern World.* New York: Palgrave Macmillan.
Trouillot, Michel-Rolph. (1991). "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En Richard Fox (ed). *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (pp. 18-44). Santa Fe: School of American Research Press.
Vasco, Luis Guillermo. (2006). "Entrevista". *Antípoda.* Revista de Antropología y Arqueología de la Universidad de los Andes, 2, 17-42.
_______. (2002). "En búsqueda de una vía metodológica propia". En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Icanh.
Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo. (1997). "A propósito de una antropología en la modernidad". En María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia* (pp. 9-14). Bogotá: Ican.
Walsh, Catherine. (2004). "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.

## LOS AUTORES

JUAN CAMILO CAJIGAS-ROTUNDO. Profesor catedrático de la Universidad Central de Bogotá. Es filósofo de la Universidad Nacional de Colombia y especialista en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana. Ha tomado parte en el taller "Fábrica de ideias" dirigido por Silvio Sansone en la ciudad de Salvador de Bahía (Brasil). Actualmente trabaja en un proyecto sobre neochamanismo y posfordismo en el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) bajo la dirección de Santiago Castro-Gómez.

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ. Profesor asociado de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, investigador del Instituto Pensar de la misma universidad y coordinador de la línea "Conocimientos e identidades culturales" del IESCO. Es doctor en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt (Alemania). Entre 2001 y 2004 se desempeñó como director de la Especialización en Estudios Culturales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana. Entre sus libros se cuentan: *La hybris del punto cero* (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005), *Teorías sin disciplina* (editor junto con Eduardo Mendieta, 1997) y *Crítica de la razón latinoamericana* (1996).

MÓNICA ESPINOSA. Profesora de Antropología Cultural y Teoría Social Contemporánea en el programa de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de Puerto Rico en Arecibo. Es antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, estudió su maestría en la Universidad de la Florida y obtuvo su doctorado en Antropología en la Universidad de Massachussets (Estados Unidos). En la actualidad se encuentra preparando el libro *La civilización contra sí: memoria y violencia en el pensamiento y el movimiento indígena de Manuel Quintín Lame en Colombia*, que será publicado por el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

JULIANA FLÓREZ-FLÓREZ. Profesora catedrática de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en la Especialización de Estudios Culturales e investigadora del Instituto Pensar, de la misma universidad. Es doctora en Psicología Social

por la Universidad Autónoma de Barcelona (España) con una tesis dirigida por Arturo Escobar. En el año 2002 obtuvo una beca Junior de la CLACSO y actualmente trabaja, junto con Eduardo Restrepo y Santiago Castro-Gómez, en un proyecto sobre cuotas de acceso a la educación superior para la población afrocolombiana, al mismo tiempo que prepara la publicación de su primer libro, que será editado por el Instituto Pensar.

FERNANDO GARCÉS. Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad Estatal de Cuenca (Ecuador) y master en Ciencias Sociales de la FLACSO (sede Quito) con mención en Lingüística y Amazonía. Ha trabajado varios años acompañando los procesos de educación intercultural bilingüe en Ecuador, especialmente en Cotopaxi, y desde hace tiempo viene trabajando con comunidades quechuas de la región de Cochabamba en Bolivia. Actualmente adelanta sus estudios de doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito (Ecuador).

RAMÓN GROSFOGUEL. Profesor asociado del Centro de Estudios Étnicos de la Universidad de California-Berkeley (Estados Unidos) e investigador de la Maison des Science de l´Homme en París (Francia). Es doctor en sociología por la Universidad de Temple (Estados Unidos). Entre sus libros se destacan: *Colonial Subjects* (2003), *Migration, Transnationalization, and Race in a changing New York* (2001), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism* (editor junto con Agustín Lao-Montes, 1997) y *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century* (editor junto con Margarita Cervantes-Rodríguez, 2002).

NELSON MALDONADO TORRES. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Brown (Estados Unidos). Actualmente enseña Filosofía, Teoría Crítica y Pensamiento Religioso en el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California-Berkeley (Estados Unidos). Previo a formar parte de esa institución, fue profesor en la Universidad de Duke (Estados Unidos) y adelantó un posdoctorado en el Center for Global Studies in the Humanities, de la misma institución. Actualmente se desempeña como Secretario para el Caribe de la Asociación Caribeña de Filosofía y es parte del comité para hispanos de la Asociación Americana de Filosofía. Su libro *Against War: Views from the Underside of Modernity* será publicado por Duke University Press.

WALTER D. MIGNOLO. Profesor y director del Centro de Estudios Globales y de las Humanidades de la Universidad de Duke (Estados Unidos) y profesor distinguido del departamento de Romance Studies de la misma universidad. Entre sus libros se destacan: *The Darker Side of the Renaissance* (Ann Harbour, 1995), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (editor, Buenos Aires, 2001), *Local Histories / Global Designs* (Princeton, 2002; traducción al español por la editorial Akal, 2003) y *The Invention of Latin America* (2005).

EDUARDO RESTREPO. Profesor-investigador del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es doctor en Antropología (con énfasis en Estudios Culturales) por la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill (Estados Unidos) y master en Antropología por la misma universidad. Ha sido investigador del Instituto Colombiano de Antropología (ICANH), director de la Especialización en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana y miembro fundador de la Red de Antropologías del Mundo (WAN). Entre sus libros se destacan: *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las Colombias negras* (2005), *Teorías de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault.* (2004) y *Políticas del conocimiento y alteridad étnica* (2003).

CAROLINA SANTAMARÍA DELGADO. Profesora asistente de la Facultad de Artes de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá donde también estudió Música con énfasis en clavecín. En el año 2000 obtuvo una beca Fulbright para realizar sus estudios de doctorado en Etnomusicología, título que obtuvo en el año 2000 por la Universidad de Pittsburgh (Estados Unidos), donde también cursó la maestría en la misma disciplina. Se ha desempeñado como asesora del repertorio de música latinoamericana del sello discográfico académico *Smithsonian Folkways Recordings.* Su tesis de doctorado está en proceso de revisión y traducción para su publicación conjunta entre la Facultad de Artes y el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

ANÍBAL QUIJANO. Es doctor en Sociología y recibió en 1997 el doctorado Honoris Causa por la Universidad Central de Venezuela, otorgado a cinco de los más renombrados intelectuales de América Latina durante la década de los setenta: Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro, Orlando Fals Borda y Fernando Henrique Cardoso. Por muchos años el pensamiento político de José Carlos Mariátegui ha sido uno de sus principales intereses. Dirige en la actualidad la revista *Anuario Mariateguiano.* Ha escrito ampliamente sobre nacionalismo, neo-imperialismo, colonialismo, clases sociales en América Latina, problemas agrarios, movimientos campesinos, metodología de las ciencias sociales, populismo, marginalidad, urbanización y más recientemente, sobre identidad, modernidad y utopía en América Latina.

CATHERINE WALSH. Profesora asociada de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito (Ecuador), donde dirige el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. También es coordinadora del Fondo Documental Afro-Andino y del Taller Intercultural en la misma universidad. Es doctora en lingüística y trabajó durante varios años como asesora de Paulo Freire. Autora de numerosos artículos en inglés y español sobre colonialidad y movimientos indígenas en América Latina. Recientemente ha editado los siguientes libros: *Estudios Culturales Latinoamericanos* (2002) e *Indisciplinar las ciencias sociales* (junto con Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, 2003).